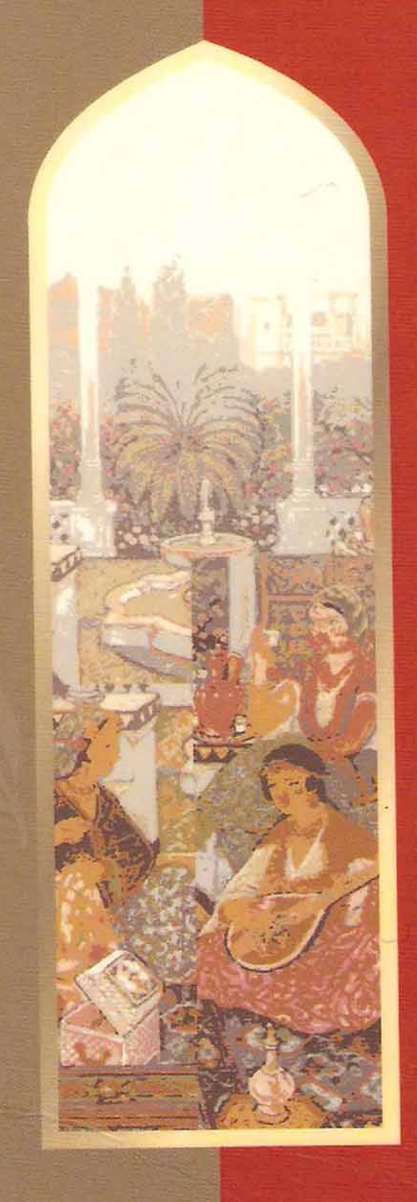
فاضل الربيعي

شقيقات قريش

الأنساب
الزواج والطعَام
في المَوروث العَربي





رياض الريس للكتب والنشر
RIAD EL-RAYYES BOOKS

شقيقات قريش

الأنساب، الزواج والطعام
في الموروث العربي

فاضل الربيعي

شقيقات قريش

الأنساب، الزواج والطعام في الموروث العربي



SISTERS OF QORAYSH

DESCENT, MARRIAGE AND FOOD IN ARAB HERITAGE

Editor:

Fadel Al-Rubay'ii

First Published in June 2002

BEIRUT - LEBANON
info@elrayyesbooks.com • www.elrayyesbooks.com

ISBN 97 - 89953 - 21094 - 0

تصميم الغلاف: محمد حمادة

الطبعة الأولى: حزيران/يونيو ٢٠٠٢

المحتويات

القسم الثاني
الأنســـاب

نظراً إلى وجود عدد كبير من النصوص الأصلية للأساطير والمَرْويات والأخبار التي تستلزمها قراءة مُتطلبة من هذا النوع، فقد ارتأيت ولأجل تمكين القارئ من الاطلاع المباشر عليها، وتجربة الاحتكاك بها وتأويلها، أن أُدَوِّنَ الجزء الأعظم منها في الهوامش المتروكة على متن النّص، بما يجعل منها نصًّا موازياً.

المقدمة

مَنْ هو (عابر) الذي جعله النسّابون العرب جدًّا أعلى للنبيّ محمد ﷺ؟ ومَنْ هو (إسماعيل) الأب الأعلى للعرب؟ ومَنْ هو (أخنوخ) الذي زعمت الموارد العربية الإسلامية أنّه (النبيّ إدريس)؟ وماذا عن (مجاعة أرض كنعان) التي تحدثت عنها التوراة، بينما سمّتها المصادر الإخبارية العربية القديمة بـ (مجاعة مكة)؟ ومتى افترق إسماعيل، ومعه العرب، عن بني إسرائيل؟ ولماذا ظلت قوائم الأنساب العربية (الإسلامية) مُتضمّنةً للأنساب ذاتها، تماماً كما وردت في التوراة، بحيث صار (عابر) و(شالح) و(ناحور) أجداداً قدماء لنبيّ الإسلام محمد ﷺ وللعرب كذلك؟ وهل ثمة ـ أخيراً ـ إمكانيةٌ من نوعٍ ما، لمساءلة هذه القوائم ونقدها (وشجرات الأنساب) بأدوات راديكالية؟ وماذا يعني ـ بالنسبة إلينا نحن المعاصرين ـ وجود آباء للعرب وبَني إسرائيل، يشتركون معاً في هذه الأنساب؟

قد يكون من الملائم، لعملٍ يهدف في المقام الأوّل إلى دراسة قوائم وسجلاّت الأنساب القديمة ونقدها، للجماعات والشعوب والقبائل (العربية) الأولى، مثل العماليق وعاد وعُبَيْل وأُمَيْم وجَشَم، وسواها ممن ورد ذكرها في الكتاب المقدّس لليهودية، وفي كتب الإخباريّين والنسّابين العرب والمسلمين على حدّ سواء، التدقيق **أولاً**: في ما اصطلح عليه الدارسون بـ (الأقوام التوراتية) وهو تعبير أو اصطلاح شائع ومتداول، بالكاد يصف الحقيقة التاريخيّة عن هذه الشعوب والجماعات التي عاشت، ذات يومٍ

بعيد، في إطار وحدة إيكولوجية شديدة التراكب والتعقيد، ولعبت فيها أنظمة الطهارة والطبخ والطقوس، دوراً حاسماً في تسريع درجة تمايزها وشدّته ثم انفصالها عن بعضها. وثانياً: نقد هذا الاصطِلاح واقتراح تصوّر بديل يكون أكثر دقة وإنصافاً في توصيف الحقيقة التاريخية، لأن هذا الاصطِلاح شأنه شأن اصطلاحاتٍ أخرى، وبسببٍ من طبيعته الاستشراقية، يبدو أقلّ تمثّلاً للثقافة العربية القديمة التي درجت على وصف هذه الجماعات والشعوب بـ (العرب العاربة). وقد يكون من الملائم، كذلك، البرهنة على جدارة الاقتراح البديل، إذْ إن ما يُدعى مجازاً بـ (الأقوام التوراتية) نسبةً إلى المصدر الذي ورد ذكرها فيه، أي: التوراة، هو تعبيرٌ موظف، في نهاية المطاف، لتجنب إثارة مسألة شائكة، ولكنها اليوم، ومع الكشوفات الأثرية واللغويّة والتقدم المطّرد في الألسنية وعلوم البحث، جديرةٌ بأن يُعَاد النقاش حولها، نعني وجود جماعات وشعوب وقبائل (عربية) بدْئية، اشتركت في وقتٍ ما، مع جماعاتٍ أخرى، منها (بَنو إسرائيل) في قوائم وسجلاّت أنساب واحدة.

هل يؤدي قبولنا لاصْطِلاح (الأقوام التوراتية) هذا إلى إقصاء (العرب العاربة) من التاريخ؟ وإلى طمس وجودها التاريخيّ؟ غالب الظّن أنّ هذا ما سوف يحدث، وأكثر من ذلك، فإنه يؤدي إلى فهم مغلوط للتاريخ القديم برمته.

ينطلقُ هذا الكتاب من الفرضية التالية: لقد حدثت ـ ذات يومٍ بعيد ـ سلسلةٌ من المجاعات الكبرى، أسفرت عن هجرات وتبدّلات حاسمة في حياة شعوب وقبائل كانت تَقْطُن في مكان واحد، وأنَّ هذه المجاعات تركت أثرها في ثقافة كلّ شعب أو قبيلة أو مجموعة بشرية، في صورة أسماء لآباء وجدود ومواضع، وحتى في أسماء هذه الجماعات والقبائل، وأيضاً في صورة شخصيّات وأبطال لا وجود لهم، ومع هذا ضمّتهم سجلاّت الأنساب وشجراتها. لقد عاشت سائر الشعوب والأسباط والقبائل العربية الأولى، في طفولتها البعيدة، في بيئة واحدة تمتد من جنوب غربي الجزيرة العربية حتى شمالها وصولاً إلى تخوم الشام وضفاف المتوسط الجنوبية، أيّ ما يزيد على الرقعة الجغرافية التي تسمّيها التوراة بـ (عَرَبَة)، وهي البيئة ذاتها التي رأت فيها التوراة والكتب الإخبارية القديمة والمدوّنات، حاضنةً طبيعيّةً للتجربة التاريخيّة لقبائل كبرى مثل العماليق (العمالقة في التوراة، والعماليق في المصادر العربية وهم حكام مكة) ومثل عَبِيْلٌ وجُرْهُمْ وطَسَمْ وجَشَمْ وسواها. يمثّلُ هذا التمييز ـ برأينا ـ مِفْصلاً مهماً من مفاصل البحث،

بوسعه أن يُمَكِّن الدارس لا من فهم أفضل للتاريخ التوراتيّ وحسب، وإنما كذلك من فهمٍ أفضل لأساطيره بصفتها «إخباريات» قديمة. ونحن نعلم أن التوراة، شأنها شأن الإخباريات العربية القديمة، تروي التاريخ بشروط إنشاء الأسطورة، ولذا نُظِرَ إلى نصوصها وباستمرار، على أنها تَعُجُّ بالأساطير، فيما يمكن، على العكس من ذلك، الافتراض أنها تَعجُّ بـ «الإخباريات» عن التاريخ، وهذه بطبيعتها السرديّة، تنشىء الخبرَ التاريخيّ وفقاً لمنطق الخطاب الأسطوري لا وفقاً لمنطق التاريخ الفعلي. لقد توقف شُرّاح التوراة من دارسين غربيّين وعرب، مراراً وتكراراً أمام نصوصٍ عسيرةٍ على الفهم، ولكن من دون أن يتمكنوا من فَكّ ألغازها، واقترح بعضٌ من الدارسين الطليعيّين في مقدمهم د .كمال صليبي، ترجمةً مغايرة للنصوص أملاً في الحدّ الأدنى من فهمها، ومع هذا ظلت المشكلة عالقة من دون حل مقبول.

اليوم، يتعيَّنُ الشروع في خطوةٍ ضرورية أخرى لاستكمال هذه الجهود والدفع بها إلى أمام من دون تردّد: تقديم مقاربة جديدة للنّص التوراتي بإعادة شَبْكِهِ مع النّص الإخباري العربيّ القديم، فهذا وحده ما سوف يساعد في التوصل إلى فهمٍ مقبول للمَرْويات التاريخية والأسطورية. إنّ تفكيك السّردية التوراتية، وتقديم معالجة أدبية جديدة انطلاقاً من مماثلة الجانب الإخباري التوراتي بـ (الإخباريات) العربية القديمة، من شأنه أن يعيد هذه السرديّة إلى بيئتها القديمة التي صدرت عنها. وإذا كان ثمة من سببٍ يُعزى إليه عسْرُ النّص التوراتي، فإن هذا السبب ليس الترجمة وحدها بأي حال، ولا كذلك النظرات غير المُتَبصِّرَة لقرائه وشُراحه، بل هو يتحدّد، برأينا، هنا: إن هذا النَّص لم يوضع بَعْدُ في إطاره الطبيعي كجزء عضويّ من إخباريات العرب العاربة ومَرْوياتها الشفوية والمدوّنة، وفي سياق أساطيرها كذلك، وبدرجة مساوية، في إطار ثقافة الطعام المشتركة زمن المجاعات العظيمة، المتتالية والمتتابعة والتي [ضربت كلَّ الأرض] (التوراة). إنّ التبصُّرات النقدية في أنظمة الطهارة والذبح والطبخ، وتفتيش مائدة الطعام، حيث جلس الجميع لتناول طعام بيئة واحدة، مُجْدِبة وقاحلة، سوف تقدم فهماً خلاّقاً لمغزى الأنساب المشتركة للعرب وبني إسرائيل كما تخيّلها العرب والمسلمون في عصر النبيّ ﷺ. لقد مهّدت هذه الثقافة (وفي أساسها المطبخ المشترك) السبيلَ أمام تحوّل أسماء الآلهة والمعبودات والمواضع وأنماط العيش، إلى أسماء أعْلاَم سرعان ما أخذت طريقها إلى شجرات الأنساب المشتركة، وهذا ما تمكن ملاحظتهُ عند

تحليل (نصوص المجاعة) كما وردت في المصادر القديمة ومنها التوراة.

فضلاً عن هذا التدقيق، وإمعان الفكر مَلياً في اصْطِلاح (الأقوام التوراتية)، لا بد من الافتراض لأغراض التحليل والدراسة المُعمّقة، أنّ إمكان الكشف عن التاريخ المشوّه والمشوش وربما الضائع والمسكوت عنه، تبدو معدومة من دون التقدم، مرةً أخرى، خطوة جديدة إلى الأمام لأجل فهم مختلف ومغايرٍ، لنوع الصِلة أو القرابة الأسرية التي عقدها العرب بين جدّهم الأسطوري (قحطان) ثم (عدنان) من جهة، وبين جدّ العبرانيين (عابر). فعلى مثلِ هذه الخطوة الجذرية، والتي تستلزم حدًّا كافياً من الجرأة العلمية، سيتوقف مصير كلّ بحثٍ محتمل لفهم حقيقي لهذه القرابات. ولأجل أن نتمكن من التقدم إلى أمام، لا بد من الزّعم أَن هذه القرابات التي تخيّلها العرب القدماء ثم عرب الإسلام المبكر بـ (عابر)، لم تكن لا بالنسبة إلى الإخباريّين ولا كذلك بالنسبة إلى النّسابة العرب بعمومهم زمن النبيّ ﷺ إلاّ قرابات حقيقية لا لُبْسَ فيها ولا ادعاء، بمعنى أنها كانت تشير إلى شيء حقيقي يخصّ البيئة المشتركة وأنظمة الطهارة والطبخ. وعدا هذا يجوز لنا إبداء أقصى قدرٍ من الشكوك بشأن العمل الذي قام به نسّابة العرب بدءاً بدَغْفل (ت ٦٨هـ)، ومروراً بإمام النسّابين ابن الكلبي (ت ٢٠٤هـ) وانتهاءً بالبلاذري وابن حزم (ت ٤٥٦هـ)، وبالطبع انطلاقاً من التشكيك بابن هشام كاتب (السيرة النبويّة) والذي سجّل في مطلع كتابه الضخم نسب النبيّ ﷺ ممتدًّا حتى عابر (عيْبر)، بل وجاعلاً من النسب الشريف إطاراً للقرابات ذاتها مع جدّ العبرانيين. لقد عمد نسّابو العرب في عصر الإسلام المبكر، إلى وضع لوائح بأنساب قريش والعرب، وأوصلوا دون حرج دينيّ أو ثقافي، نسب النبيّ ﷺ مباشرةً بعابر (عيْبر) بصفته جدًّا أعلى للعرب من عدنانيين وقحطانيين، لا جدًّا مُدّعى لبني إسرائيل (واليهود استطراداً)، ومن دون أن يثير هذا التنسيب دهشة أو حرج أحد من المسلمين المزهوّين بانتصار الإسلام. فإلامَ يُشيرُ هذا التّنسيب؟

إنّ قوائم الأنساب العِبْرية والعربية القديمة، المتماثلة والمتطابقة، فعلياً، في أسماء الآباء والجدود، أي: المتواصلة والمُتشَبِكة في نطاق القرابات الأُسرية البعيدة، ولكن الأساسية كما هو الحال في تَنسيب العرب لأنفسهم كجماعة مُنحدرة من نسل (فالغ) و(ناحور) و(إبراهيم)، تُدَلّلُ على وعي جَمْعِيّ بوجود حقيقي لوحدة قديمة ضمّت سائر الجماعات والشعوب الأولى، كانت قد انْعَقدت ـ ذات يوم ـ ثم انفرطت وتلاشت

بتلاشي وجودها التاريخي تحت ضغط جملة من البواعث والعوامل والانزياحات الثقافية، حيث إن هذه الجماعات تباعدت تدريجاً عن خطوط الانتساب القديمة لصالح تبلورٍ مستمرٍّ في الهوّيات الثقافية القَبَلية. بيد أن العرب، مع هذا، احتفظوا بذكرى تلك الرابطة المنسيّة جاعلين منها نسباً مقدّساً، اتصلت به سائر أنسابهم في شمال الجزيرة العربية وجنوبها، بما أن كلّ ماضٍ غابرٍ له مكانةٌ أثيرة، مقدَّسة، عند مُتَذكِّريه ورواته وكتّابه. ولأن انفراط وحدة تلك الجماعات، وتحلُّلَها واندثار لغتها المشتركة، عنى تسارعاً في أنماط التمايز وأشكاله، وصولاً إلى إحداث افتراقات نهائية وحاسمة بين القبائل، فقد احتفظت كلّ جماعةٍ بسجلٍ خاص بها عن هذه الذكرى، يتضمن النسب البعيد ذاته، ولذا وضع القحطاني جنوب غرب الجزيرة العربية، في قوائم أنسابه وشجراته، اسم (عابر) (عيبر) كأب أعلى لـ (قحطان)، وصار العدناني شمال الجزيرة العربية، وعلى غرار شقيقه وغريمه القحطاني، يفعل الشيء نفسه بوضع اسم (عابر) (عيبر) كجدّ أعلى لـ (عدنان). وهكذا تشظّت الجماعة القديمة إلى ثلاثة كيانات قائمة بذاتها: (بنو إسرائيل) الذين سَيُعرَفون بـ (العبرانيين) مجازاً لانتسابهم المباشر للسلالة الإبراهيمية، وبالتالي تكريس احتكارهم الفولكلوري لاسم الجدّ الأعلى المشترك، والعرب القدماء الذين سوف يتمّ تَنْسيبهم إلى (قحطان) ويعرفون مجازاً بـ (العرب العاربة) استلهاماً لأسطورة استضافتهم تجربة إبراهيم التوحيديّة ثم ابنه ونسْلِه من بعد، وأخيراً العرب المُسْتَعرِبة التي سَتُعرّف نفسها بـ (العرب العدنانية) انتساباً لـ (عدنان). هذا التمايز، الذي حدث في وقتٍ ما بُعَيْدَ انفراط عقد الجماعة الواحدة، عنى توزُّعاً جديداً، منبثقاً في الأصل عن الطفولة الجماعية للوحدة (العبرانية) القديمة التي ضمّت هذه الشعوب والقبائل، وهو ما يمكن فهمه في سياق التجاذب التاريخيّ بين سلسلة من الأنظمة: التنقُّل والاستقرار، المحظور والمباح، ثقافة طعام قديمة من عصر المجاعة وثقافة طعام جديدة في عصر انحسار المجاعة وتراجعها، الزواج الطبيعي والزواج المحرّم، الإبل والخراف، الوبر والمَدَر. وسنرى ـ تالياً ـ المغزى الحقيقي لهذا الانتساب الأسطوريّ إلى جدّين كبيرين بالنسبة إلى العرب، كما سنرى قوة زخمه ودوره الحاسمين في بلورة الهويات القَبَلية مع الإسلام. إننا نجهلُ، على وجه التحديد، الكيفية التي عملت فيها آليات الانشطار والتمايز داخل هذه الجماعات في عصور القحط الكبرى، حيث ضربت المجاعة كلّ الأرض، من (أرض كنعان ـ التوراة) إلى (أرض مكة ـ

الإخباريات العربية) ووصولاً إلى بابل ومصر كما في السجلاّت التاريخية والأساطير، ولكننا يمكن أن نستدّل إليها من خلال إشارات الإخباريّين العرب ومن مطابقة رواياتهم مع إشارات مماثلة في التوراة، على الأقل قَصْد مقاربة هذا التمايز مقاربة ضرورية ولكن حذرة في الآن ذاته، مع تمايزات مماثلة، تدافعت بقوة الزخم المدهش نفسه حين بدا أنّ الإسلام المنتصر، يمثّلُ وعلى أكمل وجه الحلقة الأخيرة والنهائية في عصور الترحال والتّنقل، بل إن الفتوحات الإسلامية، بدت آنئذٍ، كما لو أنها الموجة الأخيرة التي أوصلت الجماعات العربية إلى شواطىء الاستقرار والمَدَنية، بعد عصور من الترحال وشظف العيش. كان الإسلام يُعرّف نفسه، دون تكلّف، بوصفه الفاصل الأخير، الكورالي، بين البداوة بنمطها القديم وبين المدنية الجديدة، وبين الجدب والوفرة، المحظور والمباح، مُعيداً أنماط الزواج والطبخ وأنظمة الطهارة إلى دائرة التمايز الأول، الفِطْري والغريزيّ. ولذا انشطرت قريش العدنانية، استطراداً في التمايز إلى (هاشم) و(أميّة) مثلما انشطر القحطانيون بين حِمْير وهمدان، ولكن هذه المرة على أساسٍ ثقافي جديد ومختلف لا يبدو أنّه يتصل برابطةٍ من نوع ما بالتمايزات الثقافية القديمة. ومع ذلك لا يعدم المرء رؤية الدور الذي لعبته ثقافة الطعام في تشكيل المضمون الجديد للتمايز، فأشعار العرب مع الإسلام الأمويّ والعباسيّ تضمنت هجاءً متبادلاً تُعيبُ فيه هذه الجماعة، جماعةً منافسة، أنها (كانت جائعة) أو أنها تتناول طعاماً هو في الأصل من أطعمة عصر المجاعة، حتى أن ربيعة سُمّيت بـ (ربيعة الجوع)، بل إنّ القحطانيين عابوا على قريش تمسكها بـ (السَّخينَة) وهي مُريْقَة من عصر الجدب والقحط. كان المطبخ، آنئذٍ، مع الإسلام، يدخل كعامل حاسم في مواصلة التمايز ومفاقمته داخل التجمّعات والتحالفات الجديدة للقبائل، حتى أن (فزارة) وهي قبيلة كبرى من قبائل العرب، تعرّضت لتلطيخ سمعتها وسمعة المتحالفين معها، إثر هجاء شعريّ يتّهمها بأكل (أير الحمار) وهي إشارة تلمح ضمناً إلى قسوة الذكرى الدفينة عن مجاعة عاصفة عاشتها القبائل. هذا التمايز الذي تواصل حتى مع الإسلام بما هو دين الاستقرار، يُحيل إلى مفاقمةٍ أبعد أثراً وتاريخاً، كانت قد حدثت وبلورت «عَصبيّات» الانتساب في وقتٍ ما عصر المجاعة، ثم نجم عنها انفراط عقد الوحدة الإيكولوجية التي جمعت سائر الشعوب والقبائل القديمة. بكلامٍ ثانٍ: إذا كان الإسلام عنى للقبائل (عصراً أخيراً) يقطع مع البداوة والترحال والهجرة في أنماطها القديمة، اندفاعاً حاسماً من العالم اللاّعضوي إلى

العالم العضويّ، ومن الصحراء إلى المدينة، فإنه عنى كذلك تفجّراً جديداً في عصبيّات الانتساب إلى الجدّين الأسطوريّين قحطان وعدنان. والحال هذه فإن لمن المنطقيّ أن نرى في الوثنية، ما قبل عصر التوحيد الإبراهيمي، ميداناً رحباً ومفتوحاً تفاقمت داخله، وتدافعت، نزعات التمايز حيث انفرط عقد الوحدة سريعاً فَتَشظّت الشعوب والقبائل إلى (أسباط) وهم في (بني إسرائيل) وقبائل، وهم في العرب بعامة. لقد افترقت هذه الجماعة مع طرد إسماعيل (نفيه) إلى مكة أو (عَرَبة) بحسب التوراة وهي آنئذٍ ﴿بوادٍ غير ذي زرعٍ﴾ (القرآن)، ولكن لتحتفظ مع هذا، بسجلات مشتركة للأنساب، هي كل ما تبقى من الذكرى الجامعة. إنّ أسطورة نفي إسماعيل أو طرده كما وردت في التوراة والإخباريات العربية القديمة، تَخْتزن فكرة مركزية عن هذا التمايز داخل الجماعة القديمة وافتراقها. وإذا كان في الوسع الاستدلال إلى وحدة إيكولوجية حقيقية بما يعنيه ذلك من شبكات غذاء ونظام ثقافي، تأسّست في شروطه التاريخية وحدةٌ أُسرية مزعومة جمعت الأسباط والقبائل والشعوب الأولى، وذلك ممكن بالطبع من خلال تفتيش مائدة الطعام التي جلس الجميع إليها في عصور المجاعة، وتمّ في إطارها (طهو) فكرة الأنساب، فإن في الوسع، كذلك، التدليل على وجود هذه الوحدة عبر إعادة تشريح مجتمع اللاّحرام الذي أرست هذه الجماعات مجتمعةً قواعده الوثنية، وهذا ما نعثر عليه عند تحليل أنماط الزواج الداخلي كما صورتها التوراة بدقة مثل: زواج لوط من ابنتيه وزواج يهوذا من كنّته تامار أو زواج إبشالوم ابن داود من أخته. لقد كان مجتمع اللاّحرام عصر المجاعة، يُبيح للقبائل والأسباط تناول الطعام ذاته: الضبُّ والجراد وعِرْق الإبل وثمرة المرّ، جنباً إلى جنب التسامح التام في أنماط الزواج والعادات الجنسية الشاذّة والغرائبية.

هذه الوحدة بما هي تماثلٌ مطّرد ومتّسقٌ في شبكات الغذاء والعبادات والزواج والطهارة والذبح، أفضت، في النهاية، إلى وحدةٍ في الأنساب، وهي تمكّننا من أن نرى في أسماء الآباء والجدود المشتركين أسماءً دالّة على نمط العيش، بأكثر مما نرى فيها أسماء أعلام أو جنس. فـ (يَعْرُبْ) ـ مثلاً ـ (وقحطان وعدنان) أسماءٌ مَثَلُها مَثَلُ (عابر) (عيبر) الجدُّ الأسطوري لبني إسرائيل والعرب، ليست دالّةً بذاتها على أنها أسماء علم أو جنس، بل هي لغوياً صفاتٌ مُشبّهةٌ بالفعل: عدن (عدنان) وقحط (قحطان) وعبر (عبران)، لتوصيف نمط العيش، وباستخدام لغة ابن خلدون المكثّفة، هي تعبير عن

نِحْلة المعاش، أي نمطه (شكله). إنّ انتساب العبرانيّين والعرب العاربة، قديماً، بحسب شجرات الأنساب القبلية، إلى جدّ مشترك آخر هو (فالغ) ليس دليلاً كافياً بحدّ ذاته لافتراض وجود تاريخي حقيقي لبطل بهذا الاسم، كان العرب، ذات يوم، على صلة قرابة به، بقدر ما هو دليل، من بين أدلة أخرى هامة، على وجود وحدة في نمط العيش جمعت ما يُعرف اليوم بـ (العبرانيّين) مع العرب العاربة في عصر إبراهيم. ولذلك سجّل العرب القدماء اسم (فالغ) هذا، في قوائم أنسابهم في صورة (فالج) بإبدال (الغين) جيماً. وفي وقتٍ ما، اشتقوا من هذه المادة (فلج) سلسلة من الكلمات الدّالة على حلم الجماعة البشرية البدْئية في شقّ الأرض وفلاحتها أو بحثاً عن الماء، ومن ذلك جاءت كلمة (الفلاليج) وهي التسمية المفاجئة والمفضّلة التي استخدمها الإسلام في توصيف أراضي الفتح، ومنها صيغة الاسم (فالوجة) في فلسطين و(فلّوجة) في العراق، وهي مواضع بلغها الإسلام المنتصر ورأى فيها أرضاً صالحة للزراعة والإقامة، كما اشتقّ العرب من المادة نفسها اسم الداء الذي (يشقُّ) الإنسان نصفين يضيب أحدهما بالشَلَل أي: الفالج. بل إنهم وفي سياق تطوير مُتَتَابع لدلالة الكلمة، قاموا بتعريب الاسم فصارَ (فالغ) (قاسم) استناداً إلى الدلالة النهائية التي استقرّت عليها الكلمة وبلغت ذروتها مع عصر الاستقرار الجديد. ولذلك افترض الإخباريون القدماء في تأويلهم للاسم (انظر: المسعودي في «مروج الذهب» وابن الأثير في «الكامل» ـ مثلاً) أنّ (فالغ) هو (قاسم) فقالوا بإجماعهم: «وفالغ هو الذي قُسّمت الأرض في زمنه». يعني هذا أن القدماء كانوا يدركون وعلى نحوٍ صحيحٍ وبعمق نادر، دلالة الاسم القصوى ووظيفته داخل قوائم الأنساب، كما يعني أن شكّاً قوياً انتابهم بالفعل إزاء حقيقة كون الاسم لا ينصرف إلى حيّز الأعلام أو الأجناس، وإنما إلى حيّز آخر هو: نمط العيش.

وحين نقوم، نحن أيضاً، على غرار القدماء بتحليل بُنى أسماء الآباء والجدود المشتركين، في إطار تحليل أعمّ، فإننا بذلك نندفع صوبَ تتبع أثر المجاعة الكبرى، حلقة بعد حلقة، في سلسلة من الضربات المتعاقبة، وعصراً فعصر، وصولاً إلى عهود الاستقرار الطويلة أو المتَقطِّعة، والتي جاءَ الإسلام وليس أيّ دين عربي سابق، ليكون تجسيدها الأمثل بصفته دين الاستقرار الأخير النهائي. لقد تفكّكت في أول أطوار هذا الاستقرار المتقطِّع قبل الإسلام، بقايا الروابط الوثيقة والتماثلات في أنظمة الطهارة والذبح والطبخ والطقوس ومائدة الطعام المشتركة، وهذا ما يفسّر وجود بعض آثار التماثل المذهل في

نظام الذبيحة عند المسلمين واليهود، وفي تحريم لحم الخنزير والختان والصوم، ولذا كان عصر ما قبل الإسلام عصر تفكّك الوحدة القديمة نهائياً وتحوّلها إلى ذكرى، وهو أيضاً عصر تحلّل اللغة الموحدة.

بيد أنّ وجود ثقافة قديمة واحدة، تشمل الطعام والزواج والختان والملابس وقوائم الأنساب، بين ما يُدعى اليوم بـ (العبرانيّين) والعرب العاربة، كما وصفتها التوراة والإخباريات العربية والشّعر الجاهلي والأساطير والمَرْويات التاريخية، وبالتفصيل، قد يتجاوز في دلالته العميقة، مسألة البرهان على أن هذه الجماعات صاغت، ذات يوم بعيد، إطاراً مشتركاً للتعبير عن وجودها التاريخي. والأمر المثير للاهتمام في سياق تحليل قوائم الأنساب العِبْريَّة والعربية، أن أسماء كثيرة من الآلهة والمعبودات، صارت أسماء أعلامٍ لآباءٍ وجدود، فيما هي، في الأصل البعيد، أسماء دالّة على عصور القحط والجدْب، من (يَهْوَه) التوراتي حتى (بَعَل) الكنعاني وصولاً إلى (هُبَلْ) العربي، هذا من دون الخوض في المسألة الشائكة لانتقال (أنساب الآلهة) إلى قوائم (أنساب القبائل)، وهو التقليد الذي استعاره اليونانيون من الشعب الفينيقي. كلّ هذا يُعيد علينا طرح الأسئلة ذاتها: تُرى مَنْ هو أخنوخ الذي يَرِدُ في قوائم الأنساب التوراتية والعربية؟ ولماذا سمّاه المسلمون بـ (النبيّ إدريس) ثم دَرج النسّابون المسلمون على جعله جدًّا أعلى للنّبي محمد بن عبد الله ﷺ؟ ولماذا صار (عابر) (عيْبر) حفيداً من أحفاد أخنوخ هذا؟ ومَنْ هو (كالح) ومَنْ هي (كنانة) وما صلتها بـ (كنعان)؟ ومَنْ هما (نزار) و(أُدّ) اللّذان انتسب إليهما العرب العدنانيون؟ بل مَنْ هو (عدنان) ومَنْ هو (قحطان)؟ ولماذا صار (فالغ/ فالج) جدّاً مشتركاً وهل من صلةٍ ما، بينه وبين ظهور الختان، الذي سُنَّ كشريعة دينية في عصر إبراهيم كما تقول التوراة، وهو عصر مجاعة في أرض كنعان التي وصلها إبراهيم مع ابن أخيه لوط؟ وهل ثمة ما يدعو للاشتباه بأن للختان صلة من نوعٍ ما بممارسة رمزية لتطهير الأرض من دَنَس القحط والجدب بقطع قُلْفَتها؟ ومَنْ هو (قيس) الذي عرَّف العربُ العدنانيون أنفسهم به فتسمَّوا باسمهِ عرباً قيسية؟ وهل من رابطٍ، مقبولٍ، بينه وبين إله أسطورة (قوس قزح) الذي تراءى على الجبل كعلامة عهد بين الله والأرض في عصر (نوح)؟ وما مغزى تحديد التوراة لنسب ملك إسرائيل القويّ (شاول) (ساول) بأنه: شاول بن قيس؟ ومَنْ هو امرؤ القيس الشاعر والملك العربي؟

الإجابة عن كلّ هذه الأسئلة وسواها كثير، تغدو أمراً مستحيلاً خارج نطاق قراءة جذرية لكل النصوص المؤسسة والقديمة، انطلاقاً من الافتراض بأنها من النسيج السرديّ ذاته. والأهمّ من ذلك قراءة التوراة نفسها على أنها نصٌّ إخباري قديم، شأنه شأن الإخباريات العربية، وهذا ما يتوجب إيضاحه بأقصى قدرٍ ممكن من العناية والاهتمام:

إن منهج هذا الكتاب، الذي سوف يتفادى، ما أمكن المؤلف ذلك، الدخول في سجالٍ مباشر ضد كتب الأنساب العربية المعروفة، نظراً لعقم كل سجال من هذا النوع بالنسبة إلى القرّاء غير المتخصّصين، يتأسّسُ مبدئياً، على فرضيةٍ يسعى إلى البرهان عليها، وتقول: إنّ التوراة في الجزء الأصليّ منها، أيّ الأسفار الخمسة، تتضمن صوراً من الطفولة البعيدة للسرد الإخباري العربي العتيق، بل هي (إذا ما وضعنا جانباً التشريعات الدينية) كتابٌ إخباريّ مماثل في أسلوب إنشائه الأدبيّ، لأساليب إنشاء النصوص الإخبارية العربية. ولذا فإن نقداً أدبياً حصيفاً، يفكّك بُنى السرد التوراتي، من شأنه أن يقدم مساعدة ثمينة للنقد التاريخي، وإننا يمكن، بقليل من التحفّظ، أن ننظر إلى كتاب اليهوديّة المقدّس على أنّه كتاب مُصمّم في الجوهر، لا لأداء وظيفة دينية محدّدة أو لسرد أحداث التاريخ الديني الخاص بني إسرائيل وحسب، وإنّما أيضاً بوصفه الكتاب الإخباري الذي تركته الجماعات المتلاشية عن المسرح التاريخي والمُتَضمِّن للأشكال البدْئية لأنماط السرد القديم وظروف تطوّرها، في العصور السابقة على ظهور أولى السّرديات الإخبارية العربية، في صورتها التي وصلتنا.

إن الميّزة الأهم والحاسمة، من منظور النقد الأدبي، للسّردية التوراتية (التاريخية والدينية) هي قابليتها الفذّة على تأليف بُنيَة قابلة للتكرار والتماثل، بفضل إيقاعاتها الداخلية وأسلوب عرضها للأحداث ووصفها الدقيق للمواضع وتحديدها الشيّق للأسماء، وبالتالي فإن قراءتها طِبْقاً لهذا المفهوم، من شأنها أن تتيح أوسع إمكانية لفهم إرسالاتها الرمزية، التي لشدّ ما تبدو غامضة وعصيّة وعسيرة على الفهم.

بكلام آخر: إذا ما أمكن تقديم معالجة نقدية (أدبية) للنّص التوراتي (الإخباري لا التشريعي الديني) بالطريقة ذاتها التي نعالج فيها نصّاً إخبارياً عربياً قديماً، مثل نص وهب بن منبه (التيجان في ملوك حمير) أو (أخبار اليمن) لعبيد بن شَرْية الجُرْهُمي، فإننا حينئذٍ سنكون على دراية أكثر بفحواه. لقد دَرَج دارسو التوراة على تحقيب

الكتاب المُقدَّس لليهودية في خمس مراحل مرَّ بها إنشاء النصّ أدبياً وتعرف بـ (التقاليد) الكتابية، وهو تَحقيبٌ ـ في رأينا ـ لم يعد ملائماً ولا عملياً لفهم أعمق للتوراة، ولنقل إنَّه أدّى غرضه ووظيفته منذ القرن التاسع عشر حين اقترح علماء التوراة وجود خمسة تقاليد كتابية، ارتأوا أنها (عالجت) النصوص التاريخية والدينيّة وهي: التقليد اليَهْوي (من يهوه) والتقليد الإلوهيمي ويُعرف اختصاراً بالحرف E، والتقليد التثنويّ ويُعرف بالحرف D، ثم التقليد الكهنوتي فالتقليد المحرر الذي يُشار له عادة بالحرف R من Redactor. وكما هو واضح، فإن هذا التَّحْقيب الأدبي، لا يعرض، مع هذا، حلولاً كافية لمشكلات عسْر النّص أو غموض فحواه، وهي شكاوى دائمة نجدها حتى عند شُرّاح التوراة أنفسهم. وبدلاً من هذا التحقيب، نجدُ أن (تَحْقيباً) أمثَلَ وأقل تعقيداً يمكن أن يُقترَح لتسهيل مهمة الباحث لأجل فهم صحيح لهذه النصوص، ويقوم على أساس النظر إلى المكوّنين الرئيسين في التوراة: المكوّن الإخباري الذي يعرض أخباراً ومَرْويات وأساطير، والمكوّن التشريعي (الديني) الذي يعرض لأنظمة الطهارة والطعام والعبادات والنواهي والأوامر. إنّ تفكيك بُنى السرد التوراتي وفقاً لهذا المنظور، سوف يؤدي إلى فصل الأسطوري عن التاريخي داخل كل مَرْوية من مرويات التوراة. وإذا ما قمنا لأغراض الدراسة والتحليل بشطر التوراة إلى شطرين (مكوّنين)، وقمنا بمعالجةٍ منفصلة للبنية السردية لكل منهما، فإننا، بذلك، نكون قد قمنا إجرائياً بمقاربةٍ ضرورية بين بُنية السرد التوراتي وبُنية السرد الإخباري العربي القديم، وهي خطوة حاسمة للغاية على صعيد تلقي الإشارات والتصوّرات والتوصيفات التي وردت في العهد القديم عن الجزيرة العربية وشعوبها وقبائلها وأسباطها. هذا على الصعيد الإخباري (التاريخي)، فيما يمكن، على الصعيد التشريعي ـ الديني، إمعان الفكر في السطح الثاني من التوراة أي: مكوّنها الديني بصفته نسيجاً خاصاً من التقاليد الدينية والطقوسية، التي تتصل بأشكال وأنماط تطور العبادات وما يرافقها من تطور في أنظمة الطهارة والطعام، عادةً، وهذا ما سوف يعطي المتلقي فكرة مُعمَّقةً عن سيرورة الانتقال من مجتمع اللاّحرام إلى مجتمع الحرام. لقد ترافق هذا الانتقال مع انزياحٍ منتظم للأطعمة والمأكولات والعبادات والعادات الجنسيّة، ومن ثم تحريمها ومنع الاقتراب منها بصفتها نجاسة. وكمثال على ذلك، فإن الكتاب سوف يُعيد دراسة مسألة (ملكي صادق) الغامضة والعسيرة على الفهم، بربطها في سياق الثقافة العربية الأولى، وهي مسألة شائكة بالفعل، لأن ما من

أحد من الدارسين شاء وضعها في إطار (نظام العشور) الدينية الذي عرفته مكة قبل عصر العماليق، واستمر سائداً في سائر أرجاء الجزيرة العربية. لقد جرى تأويل نصّ التوراة هذا (سفر التكوين) عن لقاء إبراهيم بـ (ملكي صادق) من جانب شُرّاح التوراة ونُقّادها، ومن جانب دارسين غربيّين وعرب، مراراً وتكراراً، ومع هذا ظل النّص مُغْلَقاً، فيما يمكن لنا فهم هذا النّص، بيسرٍ أكبر عندما نقوم بوضعه في سياق نظام الضرائب الدينية القديم في عصر المجاعة الكبرى. وثمة مَرْويات وأساطير عربية قديمة، وصلتنا بقاياها، تعرض مفتاحاً ذهبياً على الباحث لفكّ مغاليق هذا النّص وسواه. وسيلاحظ القارئ كيف أن النّص التوراتي ليس عسيراً بذاته ولذاته بسبب سوء الترجمة وحدها، وأنّه رغم ذلك، يشير إلى ما هو مَنسيٌ ومندثر من الأنظمة والأنساق الثقافية، والتي سجلت كتب الإخباريّين بعضاً من الإشارات الهامة إليها.

وفي نطاقٍ موازٍ، فإن نصّاً آخر ظلّ موضع جدال طويل بين دارسي التوراة ـ نعني به نصّ (حُقّ يعقوب) ـ لن يُفهم إلاّ إذا أُدرج في سياق ثقافة الطعام، أيّ بإعادة إدراجه في إطار المطبخ القديم والمشترك للجماعات التي عاشت عصر المجاعة. يتحدث النّص ـ كما سنرى تفصيلاً ـ عن صراع مع رجل ظهر فجأة ليعقوب بعد عبور مخاضة يَبُوق، فصارعه حتى الفجر، ثم أطلقه وباركه، لكن حُقّ يعقوب انكسر جرّاء هذا الصراع. بيد أن النّص يُخْتَتَمُ بجملةٍ غامضة كانت هي المصدر الرئيس في هذا الغموض: [ولذلك لا يأكل بنو إسرائيل عِرق النّسا الذي في حُقّ الورك (تك: ٣٢/ ٨ـ ٢٨)]. ولم يكن ممكناً، حتى الآن، ولا بأيّ صورة من الصور فهم مغزى هذه الجملة المُلْتَبِسَة، لا لأمرٍ إلاّ لأن أحداً من الباحثين والشُرّاح، لم يجرّب إمكانية مقاربتها بثقافة الطعام السائدة، وهذا ما سوف يتبينُّ بوضوح في الكتاب. وفي هذا الإطار، فإن نظرة جديدة إلى الأساطير والمَرْويات العربية تقوم على أساس أنها (رواية عن التاريخ) بلغةٍ مُتَلَعْثِمة هي لغة الخطاب الأسطوري، التي لم نَعُدْ ندرك أو نعرف أبجديتها، يمكن أن تعرض أمامنا إمكانيات لا قبلَ لنا بها، إنْ لم نكن مزوّدين بقدرة تقْنية على إنشاء تَصوّرٍ مقبول وفعّال عن التاريخ القديم، وهو تاريخ ظل ـ بتعبير شتراوس ـ دون ملفّات أو وثائق أو سجلات حاسمة. وإذا ما أُمكن لجيل جديد من الباحثين العرب الشباب في حقل الأسطورة والتاريخ، أن يُرسيَ قواعد نظرية صلْبَة في معالجة هذه المواد التاريخية والأسطوريّة العضويّة، دون خلط عشوائي أو تَعجل مُتَعمّد

بين (الخرافة) و(الأسطورة) وبين (المَرْوية) الشفهيّة وبين (الخبر) التاريخي المُدوّن، والمتواتر في كتب الإخباريين العرب، جرى استخدامه استناداً إلى مصادر لم تصلنا قط، فإن الكثير ممّا يبدو غامضاً ومشوشاً، سيغدو في هذه الحالة وحدها، واضحاً وقابلاً للفهم.

أُريدُ، في ختام هذه المقدمة، أن أضرب للقرّاء مثالاً آخر عن أهمية النظر إلى الفروق الجوهرية داخل بُنيَة السرد الإخباري العربي، بين (المَرْويات) و(الأخبار) التاريخية وأهمية العناية المُشْبَعة بالاحترام بما سجّله الإخباريون القدماء والمسلمون، بقطع النظر عن درجة الصّدقية في هذا التسجيل وحتى عن درجة تقبّلنا له، إذْ أثناء انهماكي في جمع وتحقيق مادة هذا الكتاب، وهو عمل شاق استغرق وقتاً طويلاً، توقفت عَرَضياً أمام مسألة مُحيِّرة كانت خارج نطاق اهتمامي في الأصل، مصدرها المسعودي (مروج الذهب) تتعلق بمزاعم غير قابلةٍ للتصديق، فولكلوريّة الطابع، عن اسم فرعون مصر في عصر العماليق. تقول مَرْوية المسعودي: إنَّ أحد فراعنة مصر من العرب العماليق كان اسمه (سنان) فيما كان آخر اسمه (ناس). لقد تساءلت عن المصدر الذي يمكن للمسعودي أن يأخذ منه، بمثل هذا القدر من الاعتباط ربما، وعمّا إذا كان لجأ إلى تلفيق الاسم جرياً على تقاليد سائدة في السرد الإخباري القديم؟ ولمّا كانت عادات تلقي النّص في ثقافتنا العربية المعاصرة، قد رسَّخت (تقاليد) مضادة لتقاليد السرد القديم، ولكنها ـ ويا للحسرة ـ تقوم على الازدراء لا النقد، وعلى عدم الالتفات جدّياً لأي احتمال آخر سوى احتمال الاختلاق والكذب، وهي تهمةٌ تُبِتَ بطلان كل تعميم متعجّل لها، فقد كدتُ أصرفُ النظر كلّياً عن التحقّق من هذه المزاعم، لولا أنني وجدتُ نفسي أسعى إلى تعديل طفيف ولكنه جوهري، تأهباً لاستقبال أو تلقي هذا النوع من النصوص، فأقوم بقبولٍ مبدئي لها ولكن من دون استسلام لإغرائها.

في نهاية المطاف وبعد التنقيب في أكداس من الكتب والوثائق والمدوّنات والمصوَّرات في مكتبة جامعة لايدن بهولندا Leiden بحثاً عن دليل يدحض أو يؤيد المسعودي، عثرت على قائمة المؤرخ المصري مانيثو Manetho (٣٠٠ ق.م.) عن فراعنة مصر في عصر الهكسوس (١٧٢٠ ق.م)، حيث سجل الاسمين ذاتهما وفي الصيغة نفسها تقريباً، وهذا أمرٌ مدهش، إذْ إن مصدراً موثوقاً به زوَّد المسعودي بمادة كتابه. إن (سنان) عند المسعودي يظهر عند مانيثو في صورة (أباشنان: Apachnan) فيما يظهر (ناس) عند المسعودي في صورة (ناس) أيضاً عند مانيتون (lannas) واسم هذا الفرعون

العربي (العماليقي) يرد عند سائر الإخباريين بصفته ابناً مباشراً لإسماعيل، كما يرد في صورة (إلياس) ويُدّعى أنّه الابن المباشر لمُضر عند آخرين. هذا المثال لا غرضَ له سوى تبيان إمكانية معالجة النّص الإخباري بعيداً عن روح الازدراء بما يبدو أخباراً غير قابلةٍ للتصديق.

إنّه لأمر مثير للاهتمام، حقاً، أن نتساءل: تُرى، لماذا لم يكن المسلم العادي، والصحابيُّ الجليل، ومُفسّرُ القرآن، في عصر الإسلام المبكر، يشعرُ بالحرج أو الضيق من هذا التنسيب المحيِّر لـ (عابر) و(ناحور). بل وأن يخطَّ بيده شجرة النسب المحمّدي الشريف ومعه نسب قريش والعرب كلها، فتمتد حتى (عابر/ عيبر)؟ هل يعني هذا أن الاسم لم يكن، في أيِّ يوم، داخل ثقافة القدماء من العرب والمسلمين، دالاً على اليهود كما هو الحال اليوم بالنسبة إلى المسلم المعاصر، الذي لم يدرك أن هذا الاحتكار الثقافي الفولكلوريّ للاسم من جانب اليهود لا يندرج إلاّ في سياق تزوير التاريخ والتلاعب به؟ أغلب الظن أن العربي المسلم لم يكن ليشعر بأدنى حرج أو ضيق من ذلك، لأنه وببساطة شديدة، لا يعني له ما يعنيه اليوم من شحنات رمزية وظلال دينية وثقافية وسياسية. وحريٌّ بنا، نحن أيضاً، على غرار القدماء من العرب والمسلمين، أن ننظر إلى الدلالات الأصلية للأسماء بصفتها أسماء دالّة على نمط الحياة (نِحْلَة المعاش بتعبير ابن خلدون) لا على أنها أسماء علم أو جنس. وفي هذا الإطار فقد تخلى بعض علماء الآثار في إسرائيل عن معتقداتهم التوراتية بشأن التاريخ القديم، كما يذكر تقرير (مركز المعلومات الوثائقية حول إسرائيل CIDI أو centrum informatian en documentie over Israël).

والذي يقول حرفياً:

Na decennia lang graven zÿn de meeste isrälische archeologen het erover eens dat de verhalen in de bÿbel over het ontstaan van het joods volk niet kloppen.

(بعد عقود من البحث الأثري يتفق غالبية علماء الآثار الإسرائيليين على أن ما ورد من قصص في التوراة عن الشعب اليهودي لا أساس له من الصحة) كما ينقل التقرير قول عالم الآثار الإسرائيلي زئيف هرتزوغ Z. Herzog: de israëliërs geen slaven waren in Egypte, Ze niet in de woestÿn hebben gezworven en niet als helden het land kanaän hebben veroverd.

(إن الإسرائيليّين ـ بَني إسرائيل ـ لم يكونوا قط عبيداً في مصر، ولم يتيهوا في الصحراء، كما أنهم لم يدخلوا إلى أرض كنعان كأبطال منتصرين).

كل ما يمكن قوله، في النهاية، أن قراءة مغايرة للأساطير العربية القديمة والتوراة، يمكن أن تكشف عن أشياء ثمينة قد لا يجدها، أبداً، علماء الآثار في باطن الأرض مدفونة تحت طبقات سميكة من التراب، ذلك أن الجماعات القديمة امتلكت حسَّ وغريزة دفن التاريخ الخاص بها داخل نسيج مُعقَّد من السرد الأسطوري والتاريخي، ربما بأكثر مما امتلكت الحسّ والغريزة أو حتى الرغبة في خزن هذا التاريخ تحت الأرض. وقد يكون السرد الإخباري القديم، التوراتي والعربي على حدّ سواء، هو الميدان الذي نستطيع أن نقوم فيه بإجراءات تِقْنية عالية القيمة، وأن نقوم، نحن أيضاً، بأعمال حفر وتنقيبات واسعة بحثاً عن معنى وعن فهم أفضل للتاريخ، وهذه المرة داخل حقل الأساطير والمَرْويات أي: في الميدان الحقيقي الذي خزَّن فيه القدماء روايتهم عن التاريخ.

القسم الأول

نفي إسماعيل

(رسالة الأب إلى ابنه المطرود)

البحث عن لسان

[١]

أ ـ هل يتعينّ على الأب أن يطرد ابنه البكر، إلى الصحراء، ليمكنه من أن يحصل على (لسان) جديد، أي: لغة جديدة؟ إن واحدة من الأفكار المركزيّة في أسطورة (طرد) إسماعيل التي روتها التوراة في سفر التكوين، كما روتها الموارد العربية ـ الإسلامية، تدورُ في نطاق هذا التطلّع الشغوف للحصول على لغة جديدة. ولكن هل يكفي حلم امتلاك لغة جديدة لتبرير طرد الابن أو نفيه من العائلة؟ لقد تعينّ على الابن، طبقاً للجهاز السردي للأسطورة العربية عن طرد إسماعيل، أن يرحل بعيداً عن أهله ومضارب قبيلته لكي يتمكن من نسيان (لسان) أبيه، ويتخلّص من لغته القديمة، ثم ليكتسبَ لغة جديدة. يقول الفقهاء المسلمون بإجماعهم: «أوّل من تكلم العربية ونسيَ لسان أبيه: إسماعيل بن إبراهيم (ع)». ولكن، هل قام إبراهيم بطرد ابنه لكي يَحمله على نسيان (لسانه) هو، أي أن ينسى

نصّ التوراة

«وكَبِرَ الوَلَدُ وفُطِمَ، وأقامَ إبْراهيمُ مأدَبةً عَظيمةً في يوم فِطام إسحق. ورأت سارةُ ابنَ هاجَرَ المصريَّة الذي وَلَدَتهُ لإبْراهيم يَلعَبُ مع ابنِها إسحق. فقالت لإبْراهيم: «اطْرُدْ هذه الخادمة وابنها؛ فإن ابن هذه الجارية لن يَرِثَ مع ابني إسحق»».

(تك: ٢١/٩ ـ ٣٠)

(لسان أبيه)، أم لأجل أن يكتسب لغة جديدة؟ المُعْتَقَدُ العربيّ القديم عن نشوء اللغة العربية والذي توطّد مع الإسلام حيث تفاقمت مشكلة أنساب العرب، أنها لم تكن تطوُّراً عن لغة إبراهيم، التي يُزْعَم أنها السّريانية، بل كانت قطعاً معها وخروجاً عن نسقها، وأنها جاءت بفضل طرد إسماعيل (نفيه) إلى مكة حيث أقام هناك، مع أمّه (هاجر) في ضيافة العرب العاربة. هذا يعني طِبْقاً للمعتقد القديم ثم الإسلامي، أن إسماعيل تعلّم العربية عن لغة عربية بدْئية، موغلة في القِدَم، كانت بعض القبائل تتكلم بها، وبالتالي فإن اللغة العربية (الجديدة) التي اكتسبها إسماعيل، هي تطوّر عن لغة عربية أولى، بدْئية، لا عن السريانية المزعومة. حادثة (الطرد) بحسب منطوق المَرْوية التوراتية، تتصل بمسألة الإرث لا بمسألة اللغة، وهو أمرٌ من شأنه أن يحيلنا على نمط من الزواج الخارجي، كان يؤدي إلى حرمان المرأة من الحصول على جزء من ممتلكات القبيلة. وكما بيّنت أبحاث الأنثروبولوجيين ودراساتهم فإن بعض أشكال هذا الحرمان لا تزال مستمرة في مجتمعات القبائل العربية في شمال أفريقيا (تونس والجزائر وموريتانيا). ذلك أن امتناعها عن السماح لأبنائها بالزواج الخارجي، يستندُ إلى مخاوف من (دمار) القبيلة نتيجة توزّع ممتلكاتها على أحفاد من ولادات خارجية. إنَّ هاجَرَ المصريّة التي تزوجها إبراهيم تنتسبُ إلى (العماليق) الذين اعتبروا مصريين بعد أن استولوا على مصر وحكمَ بعض فراعنتهم مدينة طيبة، وبذا فهي (غريبة) يتوجب حرمانها وحرمان ابنها من الإرث، فيما كانت سارة بحسب مزاعم الإخباريين العرب وبعض شُرّاح التوراة ابنة عمّ لإبراهيم (وقال إبراهيمُ في سارة امرأته: «هي أُختي». (تك: ٢٦/١٩ ـ ٥/٢٠). وإذا ما أخذنا بالمنطوق الحرفي

نصّ التوراة

«فَبَكَّر إبْراهيمُ في الصباح وأَخَذَ خبزاً وقِربةَ ماء فاعطاهما هاجَر وجعل الولد على كتفيها وصرفها.

فمضت وتاهت في بَرّية بئر سَبْع. ونَفِدَ الماء من القِربة؛ فطرحت الوَلَد تحتَ بعض الشِّيح. ومضت فجلست تجاهه على بُعدِ رَمْيَةٍ قوس لأنها قالت: «لا رايت موتَ الولد»»..

(تك: ٢١/٩ ـ ٣٠)

لهذا النّص، فإن المرء سيكون وجهاً لوجه، أمام نمط قديم من الزواج الداخلي كان يبيح زواج الأخ من أخته؛ وسوف نلاحظ الأثر الذي يتركه هذا النمط من الزواج القديم في حياة القبيلة، بصفته نمطاً حارساً وضامناً لممتلكاتها من التوزّع والضياع، وهو ما يعني، بطبيعة الحال، ضياع أو دمار القبيلة نفسها. إنّ مَنْعَة القبيلة عن الدمار، تتصل عضوياً بنظامها الخاص للزواج. والأساطير البابلية والمصريّة القديمة على حدٍّ سواء، تحدثت وأشارت بدقة إلى هذا النمط من الزواج الداخلي في مجتمع اللاحرام القديم. فتموز البابلي هو شقيق عشتار وزوجها، وإيزيروس المصري هو شقيق إيزيس وزوجها في الآن نفسه، هذا فضلاً عن الأسطورة الأقدم عن زواج هابيل وقابيل بأختيهما.

تنتسبُ صورة الأم وابنها، مطرودين أو فارّين، من الناحية الرمزية، إلى إطار ثقافي قديم لعبت فيه الإلّهة الأم وابنها، دوراً محورياً في العبادات الدينية، وهي تشظّت مع الوقت إلى صورٍ جديدة، نجد بعض ملامحها في صورة موسى وأمه في التوراة، حيث تتركه داخل النهر خوفاً من قتله، كما نجدها في شعر ملحميّ لسرجون الأكدي يصف فيه نفسه كطفل فرّ مع أمه من القتل، فتركته في النهر. كما أنّ الصورة المسيحية الأثيرة عن يسوع الطفل وأمه مريم داخل المغارة بعد فرارهما، هي تنويع ديني على الصورة الأصل. لكن الصورة العربية الموغلة في القِدم، عن فرار الأم وابنها، تتضمن فكرة عميقة عن الانتقال الذي حدث، في وقت ما، من (الطبيعة) إلى (الثقافة) لهذه الصورة الدينية، حيث يتمّ في مَرْويات (السائبة) وأساطيرها طرد (الناقة الأم) ومعها فَصيلها (ابنها) كما في مَرْوية ناقة صالح. وسوف نعالج تفصيلاً نظام السائبة والبحيرة عند العرب القدماء، وصلة

نصّ الأزرقي
(أخبار مكة) ت: ٢٢٣ هـ

«وحدّثني جدّي قال: حدثنا مسلمٌ بن خالد الزنجي عن ابن جريج... حدثنا ابن عباس أنّه حين كان بين أم إسماعيل ابن إبراهيم وبين سارة امرأة إبراهيم... وإسماعيل وهو صغير ترضعه حتى قدم بهما مكة ومع امّ إسماعيل شنة فيها ماء... حتى قعدت تحت الدوحة فوضعت ابنها إلى جنبها قالت: لو تغيبُ عنه حتى لا أرى موته».

(١: ٥٤)

أسطورة طرد إسماعيل وهاجر بها. كما نحلّل آليات تحوّل الرموز الحيوانية (الطبيعة) إلى رموز بشرية (الثقافة) وصلة ذلك بمشكلة الأنساب، والدور الذي لعبته أنظمة الطعام والزواج والختان في هذا التحوّل كما صوّرتهُ الأساطير العربية القديمة.

إن أسطورة طرد إسماعيل وهاجر، التي اشترك بنو إسرائيل والعرب معاً في روايتها، بأسلوبٍ أدبي متماثل، تنشطر بينهما شطرين، يبدو كل شطرٍ منهما مستقلاً وقائماً بذاته مع هذا. لقد اكتفت مَرْوية التوراة التي تضمنت بقايا عن هذه الأسطورة، بعرض الجزء الخاص بطرد الأمّ وابنها، وتأويل هذا الطرد بحصره داخل مشكلة (الإرث)، فيما استكملت المَرْوية العربية القديمة الجانب المسكوت عنه: زيارة إبراهيم لولده إسماعيل بعد سنوات من حادث الطرد. تقول رواية التوراة:

> «وفَتَح الله عينيها فرأت بئر ماء، فمضت وملأت القِربَة ماءً وسَقَتِ الصَّبي. وكان الله مع الصَّبي حتى كَبِرَ فأقام بالبريَّة وكان رامياً بالقوس. وأقام ببرّية فاران، واتخذت له امرأة من أرض مصر».
>
> [تك: ٩/٢١ ـ ٣٠]

لقد استكمل العرب، من جانبهم، رواية الجزء الخاص من الأسطورة المشتركة (الفاكهي: أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، الأزرقي: أخبار مكة: ١: ٥٧ وسائر الموارد العربية ـ الإسلامية). إنّ الفكرة المركزية في الأسطورة العربية تتحدث عن افتراق العرب «المُسْتَعْرِبَة» عن «العرب العارِبَة» وذلك من خلال روايتها لأسطورة زواج إسماعيل ثم طلاقه من امرأته العماليقيّة (وهم العمالقة في التوراة)، وتُدعى في بعض المصادر القديمة ابنة الصدّي، وهو كما سنرى إله

نصُّ الأزرقي:

«فقال لها إبراهيم: قولي لإسماعيل: قد جاء بعدك شيخ كذا وكذا وهو يقرأ عليك السلام ويقول لك: غيّر عَتَبة بيتك فإني لم أرضها. يقول ابن عباس: وكان إسماعيل عليه السلام كلما جاء سأله أهله هل جاءكم أحدٌ بعدي؟ فلمّا رجع سأل أهله فقالت امرأته قد جاء بعدك شيخ فَنعتَتْهُ له، فقال إسماعيل: أقلت له شيئاً؟ قالت: لا، قال: فهل قال لك من شيء؟ قالت: نعم. إقرئ عليه السلام وقولي له غيّر عتبة بيتك فإني لم أرضها. قال إسماعيل: أنت عتبة بيتي فارجعي إلى أهلك فردّها إسماعيل إلى أهلها».

(١: ٥٨)

جماعات بائدة مثل عاد. تقول الأسطورة: إن إبراهيم استأذنَ سارة في زيارة ابنه إسماعيل بعد سنوات طويلة من طرده، هو وأمه هاجر إلى البريَّة، وكانا ـ آنئذٍ ـ يُقيمان في مكة (فاران التوراتية تقابل فاران الحجازية وهي جبال مكة)، يعيشان في كنف قبائل من العرب العاربة مثل العماليق وجُرْهُم. لكن إبراهيم الذي تَنكّر في زيّ رجل مسنٍّ عابر سبيل وصل مكة دون أن يجد ابنه في البيت. [فسلّم على زوجة إسماعيل فلم تردَّ السلام. قال:

«هل من منزل؟»

قالت: «لاها الله»

قال: «فما يفعل رَبُّ البيتَ؟»

قالت: «هو غائب».

قال: «فإذا جاء فأقرئيه السلام وقولي له: غَيِّر عَتَبة بيتك»... ثم انصرفَ إبراهيم بعدما لقي جفاءً وصدوداً من زوجة ابنه، فيما كان ابنه إسماعيل مع رعاته مُتَنكباً قوسه يرعى ماشيته في أعلى مكة. ولكن حين عاد إسماعيل إلى بيته نظَرَ إلى الوادي (فرآه قد أشرق ـ الفاكهي) ولذا قال لزوجته العماليقيَّة:

«هل كان لكِ بعدي من خبر؟»

قالت: نعم. ثم أخبرته بالقصة. فقال: «ذاك أبي خليل الرحمن» وعندما علم إسماعيل بمضمون «الرسالة» التي تركها له والده، بادر إلى «تغيير عتبة بيته»: طلاق امرأته، ثم توجه بعد ذلك صوب مضارب قبيلة جُرْهُم، وهم من القبائل المنافسة للعماليق والتي قاسمتهم، في وقتٍ ما، السلطة في مكة كما يزعم الإخباريون العرب، حيث وجد عندهم ضالّته: ابنة المضَّاض بن عمرو الجُرْهُمي، فتزوجها

وعاد بها إلى منزله. ثم استأذن إبراهيمُ، سارة، ثانيةً، في زيارة ابنه إسماعيل، لكنها وافقت بشروط إذْ (اسْتَحْلَفتهُ غِيرَةً عليه أنَّه إذا أتى الموضع لا ينزل عن ركابه). فلمّا أتى، سلَّم على زوجة إسماعيل الجُرْهُمية، وهذه ردَّت عليه ورحبت به ترحيباً جميلاً، فسألها عن ابنه وعن هَاجَر. وإذْ أخبرته أنهما في الرعي عرضت عليه النزول لكنه أبى ذلك. ثم إنَّ المرأة الجُرْهُمية ألحّت في طلبها أن ينزل في ضيافة ابنه، وأسرعت تقدّم له لبناً وشرائح من لحم الصيد، فدعا لها بالبركة. (وجاءت بحجرٍ فمال إليه على ركابه وجعلته تحت قدمه اليمنى) وبعد ذلك مباشرةً (..غسلت له شعره ودهنته ثم حوّلت الحجر إلى شماله فوضع قدمه اليسرى عليه) وحينئذٍ انْطَبَعَ أثر قدميه في الحجر. فلمّا رأت المرأة الجُرْهُمية ذلك أكبرته؛ وسمعته يخاطبها:

[قال إبراهيم: «ما طعامكم وشرابكم؟»

قالت: «اللحم والماء»

قال: «هل من حَبٍّ أو غيره»

قالت: «لا»

قال: «بارك الله لكم في اللحم والماء»].

قال ابن عباس (أخبار مكة: ١: ٥٨): يقول رسول الله ﷺ: لو وَجدَ عندها يومئذٍ حَبًّا لدعا لهم بالبركة فيه ولكانت أرضهم ذات زرع. وحين رأى إبراهيم حُسْنَ معشر زوجة ابنه قال: إذا جاء إسماعيل فأقرئيه السلام وقولي له، قد استقامت عَتَبَة بيتك. يقول رواة الأسطورة، إنّ إسماعيل حين عاد إلى بيته «وَجَدَ ريح أبيه» فقال لامرأته: هل جاءكِ أحد؟ قالت: نعم، شيخٌ أحسنُ الناس وجهاً وأطيبهم ريحاً، وهذا موضع قدمه، يُقرئكَ السلام ويقول لك: قد استقامت عتبة بيتك. قال: ذلك إبراهيم أبي. (ثم أنجبت له ابنة

نصّ التوراة

«وهذه سُلالة إسماعيل بْنِ إِبْراهيم الذي ولدته هَاجر المصريَّة خادمةُ سارة لإبراهيم، هذه أسماء بَني إسماعيل بحسب أسمائهم وسُلالتهم: نبايوت بِكْرُ إسماعيل، وقيدار، وأَدْبئيل ومبسام ومشْماع ودومة ومسَّا وحدار وتيما ويطور ونافش وقدمه. هؤلاء هم بنو إسماعيل وهذه أسماؤهم بحسب قراهم ومخيّماتهم. اثنا عشر زعيماً لعشائرهم»

(تك: ٢٥/١٥ ـ ٣٠)

قضاض اثني عشر رجلاً: نابت، وقيدار، وأذيل، وميشا، وماش، وأذر، وقطورا، وطميا، وقيدمان، ورمّا).

ب ـ في الجهاز السردي للأسطورة العربية القديمة، هناك، عادةً، رسالة يتوجب بأكبر قدر من الاحتراس تفكيك وحداتها الخبريَّة. وقد يَصعُب، في أحيان كثيرة، فهم مضمون الرسالة دون اللجوء إلى مثل هذا العمل التِقْني الذي يتوجب أن يكون مُفرَّغاً من الأهواء الاعتباطيَّة في تخيّل الدلالات، وهو أمرٌ لطالما رآه الباحث في الأساليب التقليديَّة للتأويل، عند الشُرّاح والمفسّرين والقصاصين القدماء كما المعاصرين، من دون أن يكون هناك اهتمام بالإشارات الخفيَّة، الغامضة والمُشَفَّرة. لقد فُهِمتْ أسطورة الزيارة هذه، في المصادر القديمة، على أساس أنها تتضمن رسالة رمزية ذات إنشاءٍ وعظيٍّ، لا غَرَض له خارج نطاق الإبلاغ عن وجود زوجتين، إحداهما (شريرة) هي المرأة العماليقية، وأخرى (طيِّبة) هي الزوجة الجُرْهُمية. بيد أن الأسطورة هذه، تتمتع بقابلية غير محدودة على التأويل المختلف، ولذلك سنقوم، إجرائياً، بشطرها إلى شطرين: (الخبر التاريخي) و(الأسطورة)، أي بفصل الجزء المُتَضَمِّن للخبر عن بُنية الأسطورة، ليتسنى لنا معالجة كل شطر بصورة مستقلة عن الشطر الآخر. إن طلاق إسماعيل لزوجته العماليقيَّة، ثم زواجه من امرأة جُرْهُمية، هو الجزء الذي يتضمن (الخبر التاريخي، وهذا الجزء لا صلة له بالقِسمة الأخلاقية التي تخيّلها الرواة: (الشريرة) في مواجهة (الطيِّبة). إذا ما قمنا بقراءة هذا الخبر من منظور التمايز الذي حدث داخل الجماعة القديمة، فإنه سيكون آنئذٍ مفهوماً وواضحاً تماماً: لقد ترك لنا القدماء من العرب (خبراً) داخل أسطورة من أساطيرهم، عن افتراق حدث داخل الجماعة، وتفاقم بقوة زخم متسارعة،

نصُّ ابن سلام

«١: قال يونس بن حبيب الضبّي ـ ت ١٨٢ هـ ـ أول من تكلم بالعربية ونسي لسان أبيه: إسماعيل بن إبراهيم صلوات الله عليهما.

٢: أخبرني مسْمع بن عبد الملك: أول من تكلم بالعربية ونسي لسان أبيه إسماعيل.

٣: أخبرني يونس عن عمرو ابن العلاء قال: العربُ كلها ولد إسماعيل (إلاّ حمير وبقايا جُرْهُمْ)».

(طبقات فحول الشعراء: ج ١: ص ٩)

أدّت في النهاية إلى ظهور نسلٍ جديد من القبائل، سنعرفهم، من الآن فصاعداً، باسم جديد (العرب المُسْتَعرِبَة) التي يعود نسلها المباشر إلى إسماعيل، الأب الأعلى للعرب في هويتهم الجديدة. وبهذا يتمّ، دون عناء، تخطّي المحتوى الأخلاقي الذي فرضته القراءة التقليدية للأسطورة.

يَفرضُ هذا (الخبر) على متلقي الأسطورة، طرح أسئلةٍ حرجةٍ على هامشها: مَنْ هو إسماعيل؟ ومن أين جاء بالضبط؟ وما المقصود باصطلاح «العرب العاربة»؟ ومن أين جاء إبراهيم حين استأذن سارة في زيارة ابنه؟ هل جاء من (أرض كنعان) التي احتفظت لنا التوراة باسمها، من دون أن تحدّد موقعها؟ وأين تقع هذه؟ إذا كان رواة الأسطورة من رجال القبائل العربية ارتأوا أن إبراهيم جاء إلى مكة لزيارة ابنه؟ فهل هي في نطاق جغرافية الجزيرة العربية؟ إنّ العلاقة بين أسطورة (طرد) إسماعيل وهو طفل مع أمه هَاجَر، وأسطورة زواجه ثم طلاقه بعد رسالة تلقاها من والده، تَنْبني على أساس نوع من التماثل في الواقعة الأسطورية. فالطلاق يتضمن تكراراً لفعل الطرد ذاته، أي (طرد الزوجة) المصريّة، وهي من قبيلة العماليق. وهذا هو الوضع ذاته تقريباً بالنسبة إلى هاجر، فقد جرى طردها لأنها (مصريّة) يتعيّن حرمانها وحرمان ابنها من الإرث، كما أن وجود زوجتين في حياة إسماعيل، يشير إلى تكرارٍ من نوع آخر، محاكاةً مُنمَّقة لفكرة وجود زوجتين لإبراهيم.

تُسمّي التوراة البريَّة التي طرد نحوها إسماعيل بـ (عَرْبَة) وهذا التعبير يرد في موضع آخر لا علاقة له بالمَرْوِية التوراتية في سفر التكوين. فيما تسمّي المَرْويات العربية للأسطورة، المكان ذاته (مكة). فمن أين استمدَّ العرب الصفة اللاّحقة باسمهم (العاربة) بل وأصل اسمهم (عرب)؟ ولماذا فُهِمَت

نصُّ ابن منظور

«قال لبيد:

فَصَلَقْنا في مُرادٍ صَلْقَةً
وصُداءٍ ألحَقَتْهم بالثَّلل

صداء: حي من اليمن على وزن فعلاء: الارضُ التي ترى حجرها أصدأ أحمرَ يضربُ إلى السواد لا تكون إلاّ غليظة».

(١: مادة صداء)

كلمة (العاربة) على أنها مرادف لكلمة (البائدة) حتى قيل العرب العاربة هم العرب البائدة؟ ما صلة (عَرَبَة) بـ (العاربة)؟ وهل الاسم في التوراة (عَرَبَةَ) اسم لمكان بعينه أم هو توصيف للبوادي بإطلاق؟

- ما هي دلالة طرد إبراهيم لابنه إسماعيل نحو الصحراء؟ تتضمنُ فكرة طرد (نفي) الأب لابنه، نوعاً من تكرار لاوعي لثيمة الطرد الأسطوري الأول الذي حدث في حياة الإنسان وترسّب في لاوعيه، نعني طرد الربّ لآدم من الجنة نحو العالم اللاّعضوي. في إطار هذا التكرار يمكن رؤية وتلمس المغزى الطقوسيّ للدلالة وارتباطه بالعبادات الأولى، وهو أمرٌ يحفّز المرء على النظر إلى فكرة الطرد بصفتها استعادة. إن نظام الخَزْن في الأسطورة Storage بصفته الجزء الجوهري في عمل الجهاز السردي، يتيح إمكانية استرداد الإشارات أو الرموز أو الثيمة المركزية. ومن الواضح أن الأسطورة التوراتية والعربية عملت على تطوير هذه الاستعادة لأجل رواية حدث حاسم: افتراق جماعة عن جماعة أخرى وتمايزها وانفصالها. بيد أن البُعد الدينيّ أو الطقوسي في دلالة الطرد (النفي) يسمح بتحليل الأُسطورة من منظور عبادة الإلّهة الأم وابنها، وهي عبادة وَجدت صداها بقوة في المسيحية، حين تمركزت جذرياً صورة يسوع الطفل وأمّه مريم. إنّ الصورة المتناظرة، لهاجر وإسماعيل، في الثقافة اليونانية القديمة، تكشف عن هذا البُعد الطقوسي، إذْ استعار الإغريق من جيرانهم الشعب الفينيقي صورة هاجر هذه لتظهر في صورة هيرا Hera، المرأة الجميلة التي تظهر بمهابة حاملةً طفلها بين ذراعيها، تماماً كما هي الصور الثابتة والنمطية للأم في المسيحية (العذراء ويسوع) والتي تكررت في تماثيل العرب الأنباط. بيد أن هذا البُعد الطقوسي لا

يُعيقُ إمكانية تفهّم دلالات النفي نحو الصحراء، بصفتها الإشارة الرمزية، الأكثر أهمية من سائر الإشارات المماثلة الأخرى، عن وجود حقيقة تاريخية، من نوعٍ ما، عن تمايزات حادّة وعنيفة، حدثت داخل الجماعات العربية البدائية، أدّت إلى افتراقها عن (الجماعة العبرانية)، أي الجماعة المُتحدِّرة من نسل إبراهيم وإسحق ويعقوب، بعدما كانوا يشكلون، بحسب منطوق الرواية التوراتية والعربية وحدة قَبَلية، جرى التعبير عنها في وجود إبراهيم كأب مباشر للجماعتين. ويمكن، في هذا السياق، تَفهّم الطرد، وعلى أكمل وجه، بتصوّره كتعبير رمزيّ مكثف عن حادث الافتراق الأول للعرب بقيادة إسماعيل عن (إخوتهم) القدماء من بني إسرائيل. ولذا فإن زيارة إبراهيم التي رواها العرب وحدهم، ستبدو استكمالاً مُصَمَّماً لغرض الكشف عن الافتراق الثاني والحاسم في حياة العرب. لقد صُوِّر الأب وهو يدفع قدُماً باتجاه إرغام ابنه على الانفصال من جديد عن (الجماعة) القديمة، والبحث عن إمكانات جديدة للتمايز والاستقلال عن العرب العاربة، أي عن القبائل الرعوية التي احتضنت تجربته.

وهذا هو مضمون الرسالة التي تركها الأب لابنه:

عليه أن يُطَلِّق زوجته العماليقية ويتجه صوب جُزهُم. بكلام آخر: أن يَنفَصل عن (العماليق) تجسيداً لطورٍ أول من أطوار الانفصال عن العرب العاربة. وهؤلاء عُبِّرَ عنهم في المخيال العربي في صورة قبيلة عظيمة تُدعى العماليق.

لقد تبلّغ إسماعيل، في الأسطورة، مضمون الرسالة، وبادر بالفعل، إلى طلاق زوجته دافعاً بالتمايز الجديد والضروريّ للقبيلة الإسماعيلية نحو تأسيس هويّة جديدة لها: أن تغدو «أمةً عظيمة». وهذا هو مغزى زعم الإخباريّين أن إسماعيل

نصّ التوراة

«وسمع الله صوتَ الصَّبي، فنادى ملاك الربّ هاجر من السماء وقال لها: «ما لكِ يا هاجَر؟ لا تخافي، فإن الله قد سمع صوتَ الصَّبي حيث هو. قومي فخذي الصَّبي وشدّي عليه يدك، فإني جاعِلهُ أمةً عظيمةً».

(تك: ٢١/٩ ـ ٣٠)

كان نبيًّا، إذْ ترسّبت في ذاكرات القبائل فكرة هذا التمايز الجديد الذي أسفر عن ظهور العرب في المسرح التاريخي، بعد عهود طويلة من الذوبان أو الاندماج في جماعات أخرى.

لكي يوصل الأبُ «رسالته» إلى ابنه المطرود والمنفيّ في الصحراء، عليه أن يقوم بذلك بنفسه فيتنكّر في هيئة شيخ طاعن في السّن، عابر سبيل جائع، وأن يقطع طريقاً صحراوية موحشة بحثاً عن مضاربه. لن تصلَ «الرسالة» إلى الابن المطرود، قطّ، إلاّ إذا تمكّن الأبُ من تمويه شخصيته تَمْويهاً تاماً، وأن يمتنع عن تَعريف نفسه لمضيفته، بل وأن يختبرَ بنفسه (حياة) ابنه الشخصيّة، والاستدلال إلى الخلل الفظيع فيها، عازماً على تعديلها جذرياً. إننا نرغب، على غرار الأب الأعلى الذي ننتسبُ إليه، أن نحصل على «رسالة» من هذا النوع، تمكّننا من القيام بإجراءٍ جذريّ لتعديل الخطأ الفظيع والمأسويّ في حياتنا. ولأن «الرسالة» بطبيعتها، ونظراً للرهافة الشديدة التي تتمتّع بها (موادها) الأصلية، تنطوي على اقتراحات ذات طبيعة جذريّة، فإن مُرْسلها سَيضطرُ، في كل مرّةٍ، إلى أن يحاول إيصالها بنفسه، حتى وإنْ تمنّعت عليه الظروف لفعلِ ذلك، ولذا فإن تَشْفيرَها وشحنها بأكبر قدر من الرموز، سيكون حلاً مقبولاً في النهاية. وهذا ما فعله إبراهيم: ففي المرّة الأولى ترك رسالته بكل شحنها الرمزية عند المرأة التي جاء أصلاً للتخلّص منها ومن صلة (النسب) بها، ساعياً من وراء هذا الإجراء، إلى منع ابنه من تكرار الخطأ الذي ارتكبه هو بالزواج الخارجي. هذا الزواج الذي رأت فيه القبيلة، باستمرار، وحتى اليوم في مجتمعاتنا، تهديداً بالدمار لوجودها. عنى الزواج الخارجي توزُّعاً لأملاك القبيلة بين أحفادٍ غرباء قد يعودون بعد وفاة الأب إلى الانتساب إلى

قبيلة الأم حاملين معهم ممتلكات قبيلة الأب، وتاركين لها شبح دمارها. ذلك أنّ القبيلة هي ممتلكاتها من الحيوانات والمعادن الثمينة والنساء، وكل زواج خارجي، في هذه الحالة، يعني تَعْريض القبيلة للضياع بضياعِ ممتلكاتها. ولأن إسماعيل تزوج، على غرار ما فعل والده، من امرأةٍ عماليقية (مصريّة) فإنه كرّر، على النحو ذاته، الخطأ الذي سعى إبراهيم إلى تعديله، وبذا فإن سلوك الأب لن يكون أكثر من محاولة لتصحيح الخطأ نفسه الذي ارتكبه من قبل، وقد تكرّر مع ابنه.

وفي المرة الثانية، حين أخفقَ الأب في لقاء ابنه، فإن إيصال الرسالة من جديد سيكون أمراً لا مناصَ منه، حتى وإنْ تطلب تكراراً في التمويه والتنكّر والتمنّع عن كشف الهويّة. ولكن حين يسأل إبراهيم الزوجة الجديدة، في إطار تفقُّده لمائدة طعام ابنه [ما طعامكم وما شرابكم؟ وهل من حَبٍّ؟] فإنه بذلك يدفع بالرسالة إلى مداها الأقصى لاستقصاء الأثر المحتمل لسلسلة من المصاعب الناجمة عن الترحال والطرد والنفي وانعدام الاستقرار. وآنئذٍ، وطِبْقاً للخطاب الأسطوري، فإن الزوجة الجديدة (الجُرْهُمية) سوف تستقبلُ الشخص المُتنكّر حامل الرسالة، ببشاشة وترحاب، وتقوم بواجب إكرامه وتلقي الرسالة منه. وهذه المرّة سوف يقوم الأب بتعديل طفيف ولكنه جوهري على مادّتها الأصلية. فبدلاً من (غيّر عَتَبَة بيتك) سوف يقول: (أثبِتْ عتبَة بيتك)، وهذا كافٍ لأجل وصول الرسالة. على هذا النحو، فقط، أمكن إيصال الرسالة واكتمل مضمونها الحقيقي بوجود زوجة جديدة وطعام جديد. وعلى هذا النحو أيضاً، أمكن تمهيد السبيل أمام الابن لكي يعود رمزياً إلى والده، ويكون هو نفسه أباً لنسل جديد من العرب، سنعرفهم من الآن

صاعداً بالعرب المُسْتَعْرِبَة، أي العرب الذين أنجزوا انفصالهم وتمايزهم مرتين، مرةً عن (العبرانيين) ومرةً بافتراقهم عبر رمزية الطلاق عن العرب العاربة، وهي القبائل الرعوية الأولى. ولكن: لماذا لم يكن الأب قادراً على تحقيق اللقاء بابنهِ مباشرة؟ ولماذا وجدَ نفسه مضطرًا إلى ترك رسائل رمزية له؟ بل لماذا تعذَّر عليه إبلاغ الرسالة بنفسه، ومباشرة؟ ولماذا كان مضطراً إلى التَّمويه والتنكّر لاعباً دور عابر سبيلٍ جائعٍ؟

قد يكون أمراً مفاجئاً لنا، نحن المعاصرين المُتَطلعين إلى مثل هذه الرسائل، وفي سياق الأسئلة التي يثيرها نصُّ الأسطورة العربية، أن نعلم، أن رسالة الأب ما كان لها أن تصل قط، أو أن يكون لرحلته الشّاقة أدنى معنى لو أن كل هذه المصادفات الماكرة لم تحدث، أي لو أنّه لم يجد صدوداً وجفاءً مُرّين، أو وَجَد ابنه في المنزل. لقد كان معنى الرحلة كلها، والرسالة كذلك، متلازماً بصورة مثيرة، بحدوث مصادفات عرضية ومفاجئة جعلت من لقاء الأب بابنهِ أمراً مستحيلاً. إذا لم يصادف الأب في رحلة بحثه الشاقَّة عن ابنهِ المنفيّ والمطرود من وطنه، امرأة قاسية وفظَّةً تصدُّهُ عن لقائه وتمنع عنه انتظاره والتعرّف إليه وإلى طعامه، فإن مضمون الرسالة الحقيقيّ لن يصل. إذْ ماذا كان سيحدث، عندئذٍ، لو أن المرأة المصريّة، الغريبة، في صورتها الرمزية كمنافسٍ وغريم للأخت (هنا يجدر بنا أن نتذكر أن هاجر كانت منافسة وغريمة لسارة بما هي غريبة) تَصرَّفت مع الأب المُتَقنِّع تصرفاً مغايراً ومفاجئاً، أيّ لو أنها وعلى غير توقع منه، تقبّلت زيارته ووجوده المباغت بالترحاب والحبور؟ إن عائقاً حقيقياً من هذا النوع سيبدو ـ آنئذٍ ـ كافياً لإحباط مسعى إيصال الرسالة، بل ومدمّراً لمعنى الرحلة. لقد

نصُّ المسعودي

«فتزوج إسماعيل بالجدَّاء بنت سعد العملاقيّ. وقد كان إبراهيم استأذن سارة في زيارة إسماعيل فأذنت له فوافى مكة وإسماعيل في الصيد والرعي ومعه أمه هاجر. فسلَّم على الجدَّاء بنت سعد زوجة إسماعيل فلم ترد السلام فقال: «هل من منزل؟» فقالت: «لا ها الله» قال: «فما يفعل ربُّ البيت». قالت: «هو غائب». فقال لها: «إذا وَرَدَ فاخبريه أن إبراهيم يقول لك بعد مَسألتِهِ عنك وعن أُمّك استبدلْ بعَتَبَةِ بيتك غيرها».

(مروج الذهب: ٢: ١٦٢)

نصّ المسعوديّ

«واستأذنَ إبْراهيمُ سارة في زيارة إسماعيل فاستحلفتهُ غيرةً عليه أنّه إذا أتى الموضع لا ينزلُ عن ركابه. وقد تنازعَ الناس على أيّ شيء كان راكباً، فمنهم من قال إنّه كان راكباً على البُراق، ومنهم من قال على أتان؛ وقيل غير ذلك من الحيوان. فلمّا أتى إبْراهيمُ الوادي سلّم على زوجة إسماعيل الجُرْهُمْية فسلّمت عليه ورحّبت به وتلقّتهُ بأحسن لقيان».

(مروج الذهب: ٢: ١٦٣)

كان معنى الرحلة يكمن في افتراض وجود مثل هذا الصدّ والجفاء. (لاحظ أن منشىء النّص الأسطوري تعمّد تسجيل الاسم الافتراضي للمرأة على هذا النحو: ابنة الصَّدي، لكي يوصل هو الآخر، رسالته الرمزية لنا). في أحد أوجه قراءة النَّص ومستوياته، يمكن إحالة فكرة طرد هاجَر وابنها إسماعيل إلى رمزية التنافس بين نمطين من الزواج كانا في الماضي، كما في الحاضر بالنسبة إلى مجتمعاتنا العربية، يُحرِّكان بقوة دفع متتابعة ومستمرة، صراعاً ضارياً حول الإرث. إن رمزية التنافس بين المرأة الغريبة، التي يُطلق عليها في تعابير أهل الريف والبوادي في مجتمعاتنا العربية حتى اليوم اسم (الأجنبية) مع أنها قد تكون من قبيلة مجاورة، وبين المرأة القريبة أي التي ترتبط بصلات رحم مباشرة بالزوج، يمكن تمثُّلها على أنها التنافس ذاته بين نمطي الزواج: (الزواج الداخلي) و(الزواج الخارجي). وبطبيعة الحال فإن ابنة العم، التي تمتلك امتياز القرابة في هذا التنافس، تستطيع فرض فكرة الطرد، فيما تحطُّ منزلة الزوجة (الأجنبية، الغريبة المنتسبة إلى قبيلة أخرى) إلى مستوى جارية. وهذا هو وضع هاجَر الحقيقي، فهي (جارية) قياساً إلى مكانتها في إطار التنافس بين نمطي الزواج. إن الزواج الداخلي، بتعبيره المكثّف (زواج ابن العم من ابنة عمه) هو من بقايا الزواج الأصلي: زواج الأخ من أخته. ولذلك فإن تعابير مثل: (ابنة عمي) التي نجدها في مجتمعاتنا، وتطلق على الزوجة من قبل الزوج حتى مع انعدام وجود مثل هذه القرابة، إنما تخفي بدهاء جزءاً من ثقافة زائلة قوامها الاقتران بالأخت. وفي ريف العراق، مثلاً، وحتى اليوم، فإن نظام (النَهْوَة) أي نهي ابن العم عن اقتراب أي (أجنبي، غريب) من الزواج من ابنة العم، واحتكارها، هو في الأصل من بقايا ورواسب

(الزواج القديم الداخلي) زواج الأخ من أخته، بما أن ابنة العم هي أخت في سُلّم القرابات المباشرة. وفي نصّ ابن سلام («طبقات فحول الشعراء»: ١: ٩) الآنف، كما في سائر الموارد الأدبية والتاريخية العربية، فإن (جُرْهُمْ) تُعدُّ من العرب العاربة، ولكنها تركت بقاياها تندمج في بُنيَة القبائل الجديدة، أي العرب المُسْتَعرِبَة. مثل هذا الاعتقاد الراسخ عند العرب بشأن جُرْهُمْ ووضعها التاريخي بالنسبة إلى القبائل الجديدة، يمكن فهمه من خلال إشارات الأسطورة عن زواج حضَّ عليه إبراهيم بامرأة جُرْهُمية. لقد أصبحت جُرْهُمْ بفضل هذا الزواج أكثر قرابة بالعرب المُسْتَعرِبة وإنْ لم تدخل في عدادها. وبهذا فهي في الأسطورة قبيلة تمتلك امتياز القرابة الدموية بالإسماعيليِّين، وليست (غريبة) أو (أجنبية) مصريّة مثل العماليق. يبدو الهدف الحقيقي من رحلة الأب، بحثاً عن ابنه، هنا: إرغام الابن (إسماعيل) على مفاقمة تمايزه الذي بدأ طوره الأول بالافتراق الناجز عن العبرانيينّ، ومواصلتهِ بقوة زخم جديدة، عبر الاستقلال بنفسه عن العرب العاربة، تمهيداً لتبلْورِ هويته كبطل «تاريخي» ولذا كان لا بد للأب من أن يصادف (امرأة شريرة) تصدّه وتمنعه عن لقاء ابنه. لقد كان الزواج الخارجي بالنسبة إلى القبائل المذعورة والخائفة من الدمار وضياع ممتلكاتها يَتجسَّدُ في صورة (امرأة شريرة). فيما يتمثّل الزواج الداخلي، المُحبَّب والذي تشجّع القبيلة أبناءها على توطيد أركانه، في صورة امرأة طيبة. لن يكتمل المحتوى الرمزي للإرسال في الجهاز السردي للأسطورة من دون وجود هذا التمثُّل المُطَّرد لطرفٍ آخر له كل مواصفات العدوّ، وقد عثر عليه الأب ـ أخيراً ـ في صورة امرأة مصريّة أخرى مثل زوجته هاجَر التي طردها. وهذا وحده ما يفسّر لنا السرّ وراء اختيار منشيء

النَّص الأسطوري لاسم المرأة على أنها (ابنة الصدّي)، وفي الاسم كل العناصر الفونيطيقية لكلمة (صدّ) بمعنى الإعاقة والمنع، والتي عنت في وقتٍ ما اسم الإله الثمودي والعماليقي (إله العطش)، وهذا هو الشرّ عينه بالنسبة إلى القبائل المرتحلة والمهاجرة. هذه المطابقة بين رمزية العطش الذي واجهه إسماعيل الطفل، وبين رمزية المرأة الشريرة التي تزوجها، تصعّدُ الخطاب الأسطوري صوب دلالات جديدة.

إنّ إبراهيم (بطل الأسطورة) المُتنكِّر، والذي لن يُفْصِحَ عن هويته أو رسالته، ولن يُصرّح بمعنى رحلته، القادم عبر الصحراء بحثاً عن ابنه، لا يجد مَفرّاً من التدخل بنفسه لأجل تسريع التغيير المطلوب بانتقال القبيلة الإسماعيلية المطرودة، من المصاهرة الرمزية مع العماليق إلى المصاهرة الرمزية مع منافسيهم من جُرْهُمْ. وهذا ما سنرى دلالته حين نحلّل الأخبار التاريخية الصحيحة عن انحياز الإسماعيليين، في الصراع حول مكة، إلى جُرْهُمْ ضد العماليق، إذْ فصّلت معظم المصادر العربية القديمة أخبار هذا الصراع وظروفه، ورأت أن انحياز القبيلة الإسماعيلية إلى جُرْهُمْ هو الذي مكّن الجُرْهُميّين، في النهاية، من إزاحة العماليق عن مكة. (روايات الطبري، المسعودي، الفاكهي، الأزرقي، ابن الأثير). ولأجل أن يتحقّق هذا الهدف، كان لا بد لـ (طيف) الأب، شبحه، لا شخصه المُتنكِّر، من أن يتراءى في وادي مكة، وأن يَشُمَّ الابنُ عِطْرَ أبيهِ يَضوعُ في الوادي كله، الذي سوف يشرق بضياء الطيف مرتين: مرةً لأجل إنجاز الطلاق النهائي من العماليق (غُرَماء بني إسرائيل في التوراة) وبالتالي التمايز عن سائر الجماعات العربية العاربة (الرعوية)، ومرةً لأجل الاستعداد لمصاهرةٍ أو تحالف وثيق مع جُرْهُمْ، ثم ولادة نسل جديد من القبائل، أي امتلاك قائمة

نصُّ المسعودي

«فكانت بينهم حروب فخرج الحارث بن مُضَاض ملك جُرْهُمْ يتقعقع معه الرماح والدُّرَق فسمّي الموضع قعقعان. وخرج السَّمَيْدَع ملك العماليق ومعه الجياد من الخيل فعرف الموضع بأجياد».

(مروج الذهب: ٢: ١٦٥)

> **نصّ ابن هشام**
> «قال ابن إسحق: عاد بن عَوْص بن إرم بن سام بن نوح. وثمود وجديس ابنا عابر بن إرم بن سام بن نوح. وطسَم وعملاق وأميم بنو لاود بن سام بن نوح. عربٌ كلهم».
> (السيرة النبويّة: ١: ٩)

أنساب جديدة، وبذا سوف تظهر أوّل قائمة بأنساب العرب تمتد، هي الأخرى، حتى إبراهيم، ولكن لتضمّ أبناء إسماعيل الاثني عشر زعيماً بحسب التوراة. إن اصطلاح (رجل) في مَرْويات التوراة والإخباريات العربية، يشير إلى (قبيلة) حصراً، وثمة مغزىً وراء الزعم بولادة (اثني عشر رجلاً) لإسماعيل، فكما كان بنو إسرائيل اثني عشر سِبْطاً، فإن قبائل العرب الجديدة، ولدت كتكرار للرقم ذاته، وهذه إشارة تُحيلُ على التقويم الاثني عشري الذي كان معمولاً به عند العرب قديماً. بيد أن نظام التراتب الأُسري الاثني عشري القديم، كان مجرد إطار للتعبير عن فكرة التقويم هذه. لقد كرّر الابنُ نظامَ التراتب ذاته الذي أراده الأب: اثنا عشر قبيلة محلَّ اثني عشر سِبْطاً، وبدلاً من نظام الأسباط المرتبط بالطفولة البشرية البعيدة، ظهر نظام القبائل الجديدة على أنقاض نظام قبائل بائدة، وبهذا استردَّ الأبُ ابنه الضائع في الصحراء وضمَّهُ من جديد إلى قائمة أنسابه.

أ ـ الطعام والأنساب

كلُّ تمايزٍ ثقافي، عند الفرد كما عند الجماعة، يَستَلْزِمُ سلسلة من التحوّلات المماثلة، المُتعاقِبَة، والمتدافعة بقوة زخم الرغبة والتطلّع إلى هويّة خاصة، لا مجرد نمطٍ أو شكلٍ واحد منها. وقد حدث هذا الأمر في حياة العرب القدماء، الذين رَووا مراراً وتكراراً، لا أسطورة (الطرد) التوراتية لإسماعيل وهاجر، وإنما كذلك أسطورتهم الخاصة عن طلاق إسماعيل، كنايةً عن افتراقهم في عصرٍ ما، عن العرب العاربة. ومن خلال هذه الأسطورة، وعَبْرَها، حدَّد العرب نهائياً، تصوّرهم التاريخيّ عن أنفسهم وعن الكيفية التي انبثق فيها وجودهم داخل المسرح، وهي رواية يتعينُ النظر إليها بقدر من الحصافة، وعلى أنها غير قابلة لأن يُتلاعب بها، حتى وإنْ بدت أسطوريَّةً تماماً، ذلك أنها

تتضمّن ما هو أكثر أهمية من (الخبر التاريخي) ربما، نعني تصوّرهم عن أنفسهم وعن لغتهم التي جلبها لهم ابن (مطرود) إلى الصحراء.

طِبْقاً لما يَسردُهُ الخطاب الأسطوري، فإن العرب أنجزوا بعد سلسلة من الممانعات والإحباط والمعاناة تحوّلاً حاسماً في حياتهم وشكل تنظيمهم الأُسري، وانتقلوا من طور تاريخي إلى طور آخر (بفضل تمسّكهم الرمزي داخل الأسطورة) بالشَرْعَةَ الإبراهيمية، وهذا المغزى تمثّلتهُ الأسطورة في صورة تلقي إسماعيل (رسالة) من إبراهيم تحثّهُ على الافتراق عن العماليق الوثنيين. إنّ الطلاق الأسطوري، كما تخيّلهُ العرب، يتضمن بُعداً دينياً، بما هو افتراق محتوم بين الوثنيين والموحّدين. وقد نجدُ دعماً لهذا التأويل، الذي يعرض الخطاب الأسطوري إمكانيات تلمّسه عبر قراءة تفكيكيّة، في ما تقوله التوراة عن قيام إسحق وإسماعيل، معاً، بدفن إبراهيم والدهما المشترك. قد تعني الزيارة التي تخيّلها العرب، إذا ما نُظِرَ إليها من خلال المَروية التوراتية عن دفن إبراهيم، أنها كانت تعبيراً رمزياً عن تواصُلٍ في إطار العقيدة الإبراهيمية بين (الإخوة) القدامى، وأن حادث الطرد لم يكن ليُعيقَ أو يضعف منه ومن قوة زخمه، ولكنه تواصل دينيّ مُتَخيَّلٌ بدوره، وهو لذلك سيعني من بين ما يعنيه استمراراً في نظام الختان كنظام ثقافي.

نصّ التوراة

«ثم فاضت روحه ومات بشيبةٍ طيِّبة، شيخاً مُشبعاً بالأيام وانضمَّ إلى قومه. فَدفنَهُ إسحق وإسماعيل ابناه في مغارة المَكْفيلة».

(تك: ٢٤/٦٠ ـ ٢٥/١٤)

وبينما كان العماليق (العمالقة في التوراة) شعباً وثنياً من القُلْف، كان الإسماعيليون تجاراً (وهذا ما تعود التوراة إلى توطيده وتأكيده في سيرة يوسف)، ولذا مَثّل الافتراق عنهم تمايزاً ثقافياً حادّاً بين جماعتين إحداهما ظلّت رعوية، فيما انتقلت الأخرى إلى طور جديد، ولكنه لم يكد يتبلْور بعد. إنّ صيغة السؤال الذي توجّه به إبراهيم إلى زوجة ابنه، وهي

نصُّ الأزرقي

«وعرضت عليه الطعام والشراب فقال: ما طعامكم وشرابكم؟ قالت: اللحم والماء. قال: هل من حَبٍّ أو غيره من الطعام؟ قالت: لا».

(أخبار مكة: ١: ٥٨)

صيغة ذات دلالة في هذا السياق كما تخيّلها سارد النّص الأسطوري العربي: (ما طعامكم وما شرابكم؟) أي: عن طعام القبيلة ومطبخها، تَفي بغرض الاستدلال إلى الدور الحاسم الذي لعبه الطعام والطبخ في حياة القبائل في حقبة الاستقرار، لجهة تخيّل أنسابها. لقد قدمت (الزوجة الطيّبة) للأب القادم من الصحراء، وفي نطاق الرموز، شرائح من لحم الصيد واللبن. بيد أن الأب لم يكفّ عن السؤال: هل عندكم شيء من الحبوب؟ ومن الواضح أن هذه الصيغة مُصمَّمةٌ لأداء غرضٍ محدد يقع في صميم عمل الأسطورة وعمل جهازها السرديّ، فهي تنطوي على تصوّر سارد النص الأدبي أو راويه، لطبيعة العقيدة الإبراهيميّة بما هي عقيدة استقرار وزراعة. رأى الإسلام تالياً، في نفسه قبل كل شيء، استمراراً لها وتواصلاً معها، عبر تأكيد النبيّ محمد ﷺ ثم القرآن على أن الإسلام دين استقرار، وأن المسلمين، والنبيّ هم حنفاء على ملّة إبراهيم هذه. ولذا أيضاً قال ابن عباس (رض) (الأزرقي: أخبار مكة: ١: ٧٨): إن رسول الله ﷺ روى قصة الزيارة هذه، وإن المسلمين سمعوها منه. قال: لو وَجَدَ عندها يومئذٍ حَبّاً لدعا لهم بالبركة ولكانت أرضهم ذات زرع. هذه الإشارة العابرة، على متن النّص، إلى الحبوب، وفي سياق إرسالات الأسطورة، ليست مجرد إشارة عرضية تماماً، وإنْ بدت كذلك، بل هي جزء عضويّ من نسيج الإشارات المُتَعَدِّد السطوح. ولئن كانت (الزوجة الطيبة) تجهل أيّ معرفة بعالم الحبوب، وتعرِضُ بديلاً حيوانياً عنه (شرائح اللحم)، فهذا يعني أن التمايز الثقافي المطلوب لم يكتمل، ولم ينضج بعد (لم يُطبخ بعد) في صورته المُتخيّلة، وأن القبيلة لم تتمكن بعدُ من إنجاز انتقالها من الطور الرعوي إلى طور الاستقرار والزراعة.

نصّ التوراة

«ها أنتِ حامل وستلدين ابناً وتُسَمِّينهُ إسماعيل لأن الربَّ قد سمع صوت شقائك.

يدهُ على الجميع ويد الجميع عليه.

وفي وجه جميع اخوته يسكن».

(تك: ١٦/٨ ـ ١٧/١٠)

ويؤيد هذا التصوّر أن كلاً من التوراة ثم الإخباريات العربية القديمة، شدّدتا على وجود صورة نمطية لإسماعيل تظهره حاملاً القوس في البريّة أو راعياً فيها. فهل ثمة صلةٌ محتملةٌ بين التعرّف إلى الطعام وإنتاجه من جهة، وبين انبثاق قوائم الأنساب العربية والعِبْرية التي وصلتنا؟ يبدو السؤال غريباً ومثيراً، ولكنه مع هذا، سؤال جدير بإجابةٍ دقيقة وحاسمة، ذلك أن تقاليد الطعام في إطار نظام ثقافي، كما دلّلت تجارب جماعات بشريّة عدّة، تلعب دوراً محورياً في حياة القبيلة على مستوى التسريع في حدوث التمايز. ومن الجليّ، أن سائر الجماعات القديمة التقت مع بعضها أو افترقت وتناحرت، عند مفترق الطرق هذا. فالباحثون عن الطعام، مهاجرون مُتَنقّلون، ينزلقون باستمرار نحو حياة الرعي والبداوة، فيما على الضد من هذه الوضعيّة كانت الجماعات المُنْتِجة للطعام تواصل بناء حياة مستقرّة، وتوطّد من أنظمتها الثقافية. وكما سنرى تالياً، فإن قوائم الأنساب ارتبطت، على نحو خفيّ ومُضَلّل لا بآباء وجدود لهم حضور تاريخي حقيقي، بل وفي الغالب الأعمّ، بآلهة ومواضع وأمكنة أبتُكرت لها توصيفات معاشيّة تتناغم ووضعيّة كل جماعة ونمط تطلعاتها وأحلامها. ولذلك فقد اعتنى الإسلامُ المُبكِر عناية خاصة وربما مُبتكرة (بعلم الأنساب) وحضّ القبائل والأفراد على تدوينها، استطراداً في تقاليد ضاربة في القِدم شملت حتى الحيوانات. ويقدّم لنا علم الآثار، في هذا الإطار، أدلّة قاطعة على وجود عناية استثنائية بـ (أنساب الخيول) عند الأكديين، وهو أمر يحيلنا مباشرة على مغزى انشغال ابن الكلبي بوضع كتاب في (أنساب الخيل) ضاع أصله ولم يصلنا على الوجه الصحيح ويُعرف بـ (كتاب الخيل)، أو (كتاب أسماء فحول خيل العرب). بيد أن عناية الإسلام

بالأنساب استندت إلى الحضّ على تثبيت العرب لأنفسهم في مواطن استقرار جديدة عملاً بقول النبيّ ﷺ: [تعلّموا من النسب ما تُعرّفون به أحسابكم وتصلونَ به أرحامكم].

إن قوائم الأنساب الجديدة التي ظهرت بظهور العرب المُستَعرِبَة في عصر إسماعيل، وهو عصرٌ أسطوريٌّ، وفي وقتٍ تالٍ، بظهور نسله من قيدار ونابت، كما تَذكُرها العرب أو تخيّلوها، لم تسقط انتساباً أقدم إلى الجماعة العبرانية. وحتى اليوم فإن نسب النبيّ ﷺ كما ثبّتهُ ابن هشام في (السيرة النبويّة) يشير إلى ذلك. يقول ابن هشام (السيرة ١: ٥) إن نسب النبيّ يمتد حتى (عيبر) (عابر) لأن عدنان هو [بن أُد ويُقال أددٌ بن ناحور، بن تبرح، بن يَعْرُب، بن يَشْجُب، بن نابت، بن إسماعيل، بن إبراهيم ــ خليل الرحمن ــ بن تارح، وهو آزر، بن ناحور بن ساروغ، بن راعو، بن فالغ بن عيبر] (عابر). وعلى غرار ما قام به ابن هشام، أعطى النسّابون المسلمون ثَبَتاً نهائياً بنسب النبيّ ﷺ على النحو الآنف، على الرغم من تمنّع النبيّ ﷺ عن الاستطراد في تحديد نسبه والتوقف عند (معد) كجدّ أعلى معلوم (مروج الذهب، المسعودي: ٣: ٤١٩). ويمكن للمرء عند إنعام النظر في مغزى هذه القائمة، أن يفترض ما يلي: إن القوائم الجديدة بُنيت على أساس قوائم أقدم عهداً منها. ولكن ولمّا كنا لا نملك أدلّة قاطعة عليها وهي لم تصلنا، فمن البدهي، ونظراً للتناظرات الحاذقة والملْهِمة في هذه القوائم، أن نفترض دون تساهل، أن القائمة التوراتية ليست هي النبع الذي ارتوى منه الإخباريون المتطلّعون إلى تسجيل الأنساب مع الإسلام وتثبيتها، بل لعلها هي نفسها، قائمة من قوائم عدّة كانت مُلكاً لسائر الجماعات القديمة، وأن الكتاب المقدّس لليهودية تضمن صورة مُتناقلة عنها، وهذا

نصّ الشاميّ

(سُبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد) لزمام محمد ابن يوسف الصالحي الشّامي، ت ٩٤٢ هـ:

«روى ابن سعد ان النبيّ ﷺ كان إذا انْتَسبَ لم يجاوز في نسبهِ مَعدّ بن عدنان بن أُد ثم يمسك ثم يقول: كذبَ النسّابون. وقال ابن عباس (رض): لو شاء رسول الله ﷺ أن يَعْلَمَه لعَلِمَه».

(١: ٣٥٠)

وحده ما يُفسر سرّ وجود نسب الإسماعيليّين وشعوب أخرى زائلة، في كتاب دينيّ شديد الضيق والتبرّم من الأغيار (غير اليهود). وإذا ما عاملنا التوراة على أن جزءاً عضوياً منها، هو جزء متماثل ومتناظر مع السرديات الإخبارية العربية العتيقة، فإن وجود قوائم الأنساب (التوراتية) يُصبح مفهوماً.

من المنظور المقترح عن صلة الأنساب بالطعام (تقاليد الطبخ وإنتاج الطعام) وفي إطار النظام الثقافي الذي أرست أُسسه القبائل مع انتظام الحياة الداخلية، من عبادات وطقوس وشعائر دينية، وفنون، فإن وجود قائمتين بأنساب العرب، إحداهما عدنانية تنتسبُ إلى اسماعيل، وأخرى قحطانية، وهما معاً تتصلان أو تفترضان قرابةً دموية بـ (عابر)، يمكن إعادة تمثّله كدليل قوي على أن التمايز استمر عبر سلسلة من التدافعات والافتراقات المتكرّرة، وفي صورة هجراتٍ متعاقبة أو دورية، وفي صورة حروبٍ طاحنة ونزاع نمطيّ على الأراضي الخصْبة، نجم عنها في نهاية المطاف، انشطار العرب إلى «جماعتين» مستقلّتين، إحداهما مستقرة في أرض معلومة وأخرى رعوية. ولذا انتسب القحطانيون إلى جدٍّ أسطوري هو (قحطان) فيما انتسبَ الآخرون إلى جدّ منافس، أسطوري أيضاً، هو عدنان وعرفوا بـ (العدنانيّين). ولأجل تَيْسير الأمور المعقّدة والشائكة في مسألة الأنساب هذه، على القارئ غير المتخصّص، سنعرض للمثال التوضيحي التالي: إنّ انتساب العرب إلى جدّين أسطوريّين (عدنان وقحطان) على النحو الذي صار فيه ذلك، دالاً على شخص أو بطل حقيقي، هو من الظاهرات السوسيولوجية التاريخية التي عاشها العرب بعمق. وحتى اليوم، فإن التنسيب، بما هو تجسيد لثقافة قويّة في مواجهة

ثقافة ضعيفة» كما يرتئي إدوارد سعيد، لم يكن بالضرورة متضمّناً لفكرة استذكار المرء لأصله، أو جماعة لتسلسل قبلتها، بل قد يكون تَنْسِيباً تقوم به جماعة أقوى لجماعة أضعف، وهذا ما سنراه بدقّة أكبر حين نحلل هذه القوائم.
لقد أثار الاسمان (عدنان وقحطان) جملةً من المشكلات التقنية عند النسّابين القدماء. ولكن، وكما احتار هؤلاء من قبل، فقد أصيب كتّاب التاريخ التقليدي من العرب المعاصرين بالذهول والتشوش جرّاء الصلات الدموية المفترضة بينهما. ثم بينهما معاً وبين إسماعيل، وحتى جرّاء الصلة المزعومة عند نسّابي اليمن بين قحطان وعابر. وإذا كنّا، اليوم، لا نملك أيّة أساطير أو مَرْويات، تقريباً، عن (عدنان) جدّ العرب العدنانيين الأعلى، فإننا على العكس من ذلك، نملك بعض المَرْويات والأساطير التي ارتبطت بـ (قحطان)، مصدرها، على الأرجح، عرب جنوب غرب الجزيرة العربية، الذين قادوا (ثورة المفاخرات الشعرية) في العصرين العباسيّ والأموي، حين تفجّر النزاع بينهم وبين العدنانيين. ولأن القحطانيين يَنْتَسِبون، جغرافياً، إلى جنوب الجزيرة، فيما ينتسب العدنانيون إلى شمالها، وهذه هي المواطن التاريخية التي استقروا فيها، فإن الانتساب إلى الجدّين الأسطوريين صار، فعلياً، كتجسيد لهذا الانتساب الجغرافي بكل ظلالهِ المشحونة بالصراع والتنافس.

يتضمنُ اسم (قحطان) كلّ العناصر الفونيطيقيّة لكلمة (قحط) بمعنى (جدب، جوع، انعدام خصب، احتباس مطر). كما أنّ الجذر الثلاثي (قحَطَ) يفيدُ سلسلةً من المعاني التي تتصل بقرابة دلالية مع احتباس المطر وتعبّر عنه. هذا التماثل والتطابق الدلالي بين (القحط) و(الجدب) أرغم العرب، قبل حدوث التمايزات الثقافية داخلهم، على صوغ

نصُّ الأزرقي

«حدثني جدّي عن مسلم بن خالد الزنجيّ عن ابن جريج عن كثير بن كثير عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس: لمّا أخرج الله ماء زمزم لأم إسماعيل فبينا هي على ذلك إذْ مرَّ رَكبٌ من جُرْهُمْ قافلين من الشام في الطريق السفلى فرأى الركبُ الطيرَ على الماء. فقال بعضهم: ما كان بهذا الوادي من ماء ولا أنيس».

(أخبار مكة: ١: ٥٧)

معارفهم عن عالم الصحراء انطلاقاً من المسألة الحاسمة في بيئتهم العنيفة: التعرّف إلى الطعام والحصول عليه أو الاستحواذ على مصادره الطبيعيّة وامتلاكها أو احتكارها؛ وحرمان كل جماعة غريبة من الاقتراب منه. إن تطابق هذه الدلالات يتضح بجلاء مع استخدام العرب للاسم (قحط) كاسمٍ لنباتاتٍ صحراوية بعينها. فـ (القُحْط) ضربٌ من النباتَ ينمو في المناطق الرمليّة عشوائياً وفي مواسم الجفاف الشديد حصراً. وفي عصر المجاعة؛ أرغمت الجماعات القديمة كلها على أن تقتات هي وحيواناتها على هذا الصنف من الطعام. ولذا كانت دلالة احتباس المطر ونُدرة الماء حاضرةً بقوة في مبنى الكلمة ومعناها، إذْ يُقال في اللغة: عامٌ قاحطٌ أيّ: عامٌ نَدرَ فيه نزول المطر وشحّت فيه المياه؛ وذلك قول الأعشى:

وَهُـمْ يُـطْـعِـمـونَ إنْ قـحَـطَ الـقـطـ

ـرُ هـبّـت بـشـمـألٍ وضـريـبِ

هذه الدلالة لا بد من أن نجدها، عند التفتيش جيداً عن دلالات زيارة الأب لابنه؛ فالمرأة الشريرة التي طلّقها إسماعيل، هي (ابنة الصديّ) وقد ظهرت في الأسطورة كامرأة عاقر لم تنجب لإسماعيل نسلاً؛ وهذه صورة نموذجية للقحط. إنّ وجود (المرأة العاقر) الشريرة التي لا تملك طعاماً في منزلها؛ هو عنصرٌ ضروري ولازم للخطاب الأسطوري لإنشاء صورة نمطيّة عن الجدب والقحط في حياة الجماعة. ولذا يمكن تأويل الطلاق الرمزي كعملٍ بنّاء للافتراق عن شرط إنساني شديد القسوة. على الطرف الآخر من هذه الصورة الكالحة، ينشىء سارد النّص الأسطوري صورة شيّقةً لامرأة طيّبة تلد اثني عشر رجلاً (زعيماً) ويمتلىء منزلها بشرائح اللحم واللبن؛ بشوشةً

ورجاحة العقل. وفي هذا النسق الدلالي، يمكن إدراج السؤال عن الطعام كما تقدّم به الأب.

تعطي تصوير التوراة لإسماعيل كرامٍ للقوس وسط البرّية؛ وهي صورة مَهيبة ذات إنشاء أدبيّ جميل، إشارةً مهمة عن طور قديم وسابق على التمايز هو الطور الذي عاش فيه الإسماعيليون داخل مجتمع صيد، قبل أن يبرز جيل جديد منهم كتجّار وأصحاب قوافل تجاريّة. هذه الصورة قد تبدو في بعض أوجهها نوعاً من الاستعادة لصورة أقدم عهداً، هي صورة هابيل (هُبَل) العربيّ؛ الذي يتمّ تنسيبهُ عادةً إلى شجرة آدم. إنّ المكان المُجدب، القاحط، الذي بلغته هاجَر وابنها الصغير إسماعيل، والذي أسهبت التوراة والكتب الإخباريّة العربية في وصفه، ملائم لفكرة الطرد إلى عالم لا عضويّ: إنّه فضاء رمليّ مفتوح خالٍ من أيّ أثرٍ للحياة تقريباً. وفي مسرح طبيعيّ مُعَدٍّ لرواية الطرد؛ يبدو نموذجياً؛ فإن المعاني المُرتجاة ستغدو واضحة تماماً ومنسجمة مع الإرسال الرمزي للأسطورة. إذا انتقلنا خطوةً أخرى في اتجاه توسيع إمكانات تفهُّمنا للدلالات الأصلية لمادة (قَحَط) فسوف نكون أمام معنىً مُحدَّد يشيرُ إلى إخفاق (الطبيعة) أو (الإنسان) على حدّ سواء. وقد استخدم النبيّ محمد ﷺ هذه المادة في دلالةٍ نادرة ومثيرة للدهشة في حديث صحيح. قال: (مَنْ جامَع فأقْحَطَ فلا غسلٌ عليه). ومعنى الحديث الشريف، كما هو واضح، يشير إلى أن دلالة القحط لا تنصرفُ إلى (الطبيعة) وحدها، وإنّما إلى (الثقافة) أيضاً؛ فإذا كانت الطبيعة تقْحطُ وتمنع ماءها من النزول (فتشحّ الأمطار) فإن الإنسان في إخفاقهِ يَمْنع أو يمتنع ماؤه عن النزول. هذا الانتقال من (الطبيعة) إلى (الثقافة) لدلالة الكلمة، هو في صميم فكرة التوصيف التي تخيّلها العرب لجدّهم الأسطوريّ (قحطان).

نصُّ المسعودي

«فيمَّمت العماليقُ نحو تهامة يطلبون الماء والمرعى والدار الخصيبَة وعليهم السَّمَيْدَع ابن لاوي بن قيطور بن كركر بن حَيْد، يرتجز بشعر له:

سيروا بَني كركر في البلادِ
إني أرى ذا الدهر في فسادِ
قد سارَ من قحطان ذو الرشادِ
جُرْهُمُ لما هداها التعادي
فأشرف روّادهم لطلب الماء على الوادي».

(مروج الذهب: ٢: ١٦١)

هذه المماثلةُ الشيّقة بين ماء السماء (الطبيعة) وماء الإنسان (الثقافة) تقع في صميم المعارف السامية الرعوية القديمة والمستمرة، ولذلك تمّت مطابقةٌ تماهي بين إخفاق الإنسان في المجامعة، وبالتالي فلا غُسْلَ عليه، وبين احتباس المطر، وفي الحالتين (الطبيعة) و(الثقافة) استُخدمت مادة (قَحْط) للتوصيف. وفي هذا النطاق فقد ضربت العربُ قديماً، المثلَ بالرجلِ النَّهِم الذي يُقبِلُ على الطعام بشراهة فسمّته بـ (الرجل القُحْطيّ)؛ إذْ شبَّهت نَهَمَهُ وإقباله على الطعام بإقبال الرجل الذي لم يذق طعاماً لشدّة القحط؛ فنسبتهُ إليه.

ومن هذه المادة اشتقّ عامة أهل الشام تعبيراً ساخراً في وصف الرجل البخيل فقالوا عنه (كحْتوت) (قحْطوط) كناية عن حبس العطاء. وفي حديث النبيّ ﷺ: قحَطَ المطر واحمرَّ الشجر، وهو حديث يتضمن استخداماً للدلالة ذاتها.

نصّ ابن هشام

«أصل العرب: قال ابن هشام: فالعربُ كلها من ولد إسماعيل وقحطان. وبعض أهل اليمن يقول: قحطان من ولد إسماعيل».

(السيرة: ١: ٨)

يعني كلّ هذا، أن اسم (قحطان) الذي دخل قوائم أنساب عرب جنوب الجزيرة العربية كجدٍّ أعلى لقبائل اليمن؛ كان في الأصل البعيد تطويراً للجذر الثلاثي (قَحَط) بزيادة الألف والنون؛ وأنّه انتقل من وضعيّة نحويّة (صفةٌ مشبَّهةٌ بالفعل) إلى صيغة نحويّة أخرى (اسم)؛ ولذا فإن الأصل في استخدامه لا ينصرف إلى كونه اسم علم أو جنس؛ بل توصيفٌ ينتسبُ إلى عصر المجاعة الكبرى. إنّ دراسة سلوك الجماعات البشرية المتنافسة على مصادر الطعام والأراضي الخصْبَة؛ استناداً إلى الأساطير، سوف تكشف عن حقيقة أن هذه التوصيفات كانت تطلقها جماعة على جماعة أخرى، في إطار الاصطدام بين ثقافات قوية وثقافات ضعيفة؛ فتقوم بإزاحتها والدفع بها نحو البادية.

على العكس من القبائل القحطانية التي تعاظمت ظروف تبدّيها فاستمرت في الترحال والتنقّل، كان عرب الشمال

يعاشرون نمطاً من الاستقرار وينتسبون إلى جدّ أعلى جديد هو (عدنان) مكرّسين بذلك انفصالهم وتمايزهم في شروط جديدة لمقاومة دَمَار قبائلهم. تُخفي كلمة (عدن) وهي الجذر الثلاثي الذي تطوّر منه الاسم بزيادة الألف والنون، صيغة من صيغ التعبير عن (الإقامة في الأرض) بحسب التعبير التوراتي. يقال: عَدِنَتْ الإبل؛ أي: أقامت في الأرض، مكثت، استراحت. وهي في اللغة الحميرية القديمة (عدنن) بإلحاق نون إضافية في آخر الكلمة، وهذه كما هو معلوم هي أداة التعريف القديمة قبل أن تنقلب إلى (أل). وقد تكون تطورت هي الأخرى عن حرف (هـ) كما في العِبْرية. ولكن إذا اعتبرنا النون الإضافية هذه حرفاً زائداً في الأصل، يدخلُ على النَكِرَة لتعريفها، كما في طائفة من الكلمات الحميريّة مثل: رحمنن (الرحمن) وعربن (العرب)، وهذا ما تؤكده النقوش اليمنية، فإن الأصلَ في (عدن) (عدنن) إنما هو بالضبط (العدن) بمعنى الإقامة في الأرض. وفي وقتٍ ما، تطورت الكلمة بإضافة الألف بين النونين؛ لتنتقل هي الأخرى نحوياً من الصفة المُشبّهةِ بالفعل إلى صيغة الاسم: عدنان. وشأن غريمه (قحطان) فإن الاسم الجديد للجدّ الأعلى لعرب الشمال، لم يكن اسم علم لشخص أو بطل تاريخيّ أو أب أعلى، ولكنه صار اسماً لجنس بعد أن استُخدم في تعريف الجماعات المستقرّة من جانب الجماعات المهاجرة؛ تمييزاً وتحديداً لوضعيّتهم التاريخية؛ وقد تكون الجماعات المُتنَقِلة هي التي أطلقت هذا التوصيف في سياق التمايز بحثاً عن الطعام. ومَردُّ اعتقادنا أنّ التوصيفَ مُستمدٌ من (الطبيعة) لا من (الثقافة) يبرّره أن الأساس العتيق في التوصيف كان خاصاً بالإبل. لقد وصَفَ العربيّ حال إبلِهِ وهي تكِفُّ عن السير وتمكثُ في الأرض بعد سفرٍ شاق

نصُّ الشامي

«واقبل غلامان من العماليق يريدان بعيراً لهما اخطأهما وقد عطشا وأهلهما بِعَرَفَة فنظرا إلى الطير تهوي قبل الكعبة فاستنكرا ذلك وقالا: أنّى يكون الطَيرُ على غير ماء؟ فقال أحدهما لصاحبه: امهل حتى نُبْرد ثم نسلكُ في مهوى الطير، فأبْرَدا ثم تروّحا فإذا الطيرُ تَرِدُ وتَصْدرُ فاتَّبعا الواردة منها حتى وقفا على ابي قُبَيْس فنظرا إلى الماء».

(سيرة خيرُ العباد ١٧٦)

وطويل بقوله: عَدِنَتْ الإبل؛ أيّ مكثت طويلاً في مكانها. يذكر البلاذري في هذا السياق (فتوح البلدان: ٣٨٩) أنّ سعد بن أبي وقاص كتبَ إلى الخليفة عمر بن الخطّاب عندما مُصِّرت الكوفة وتقرّر أن يستقرّ فيها المقاتلون؛ قائلاً: (إن الناس قد بُعِضُوا) أي: أصابهم البعوض؛ فجاء كتاب عمر: (إنَّ العربَ بمنزلةِ الإبل لا يصلحها إلاّ ما يصلح الإبل؛ فارتدْ لهم موضعاً عَدِناً). ومن الواضح أن كتاب عمر إلى سعد بن أبي وقاص؛ يُعيد تَذْكير العرب الذين تدفقوا نحو المدن؛ بالطور القديم من نظامهم الثقافي، حين انتقلوا من (الطبيعة) إلى (الثقافة) ومعهم انتقلت دلالات اللغة التي كانوا يستعملونها؛ من حيّز (الحيوان) إلى حيّز (الإنسان) فصارت كلمة عدن تدل لا على مكوث الإبل؛ بل مكوث الإنسان أيضاً. وفي (سفر التكوين) استخدم منشيء النّص التوراتي التعبير ذاته في وصف الجماعات المنافسة التي كان بنو إسرائيل يناصبونها العداء (والكنعانيون والفَريزيُّون حينئذٍ مقيمونَ في الأرض. تك: ١٢/١٨ ـ ١٤/٢). إنّ كل جماعة مقيمة في الأرض هي جماعة استيطانيّة، تسلك سلوكاً مماثلاً وتمتلك التصوّرات ذاتها عن نفسها وعن الآخرين المنافسين. يلاحظ ابن منظور (لسان العرب: مادة عدن) أن الدلالة الأصلية في الكلمة تنصرف تحديداً إلى الاستيطان. يقول: عَدِنَ في البلد تَوطّن فيه.

هذا التمايز بين المستوطنين من القبائل، وبين المهاجرين، هو مفترق الطرق الحقيقي الذي أفضى إلى نشوء قوائم الأنساب وظهورها، حيث بُنيت على أسسٍ جديدة تفاقم من شدّة الانفصال.

أفضت كلمة (عدن) إلى ظهور كلمة (معدن) استطراداً في تطوير الدلالة وتعميقاً لها، فكل ما هو مقيمٌ في باطن

الأرض هو (معدن) كالأحجار والنُحاس والصُفْر؛ وهو استخدام يُعيد تكثيف دلالة الاستقرار، ويعبّر عن عمق الترابط الجديد بين القاطن في المكان والمكان نفسه؛ وهي سُمّيت (معادن) تمثّلاً لعمق استقرارها في باطن الأرض. بيد أن استخدام العرب القدماء لمادة (عدن) بمعنى الاستقرار، ظل مع ذلك وثيق الارتباط بحركة الإبل؛ فلم يستخدموا تعبيراً جديداً لها في إطار التمايز. بكلامٍ آخر: حافظ العرب، في لغتهم، على ذلك القدر من التعبير عن (الوحدة) الإيكولوجية التي جمعت الإنسان بحيواناته حتى في مراحل الاستقرار الأولى؛ فاستخدموا تعبيراً شاملاً للإنسان والحيوان في توصيف سلوك الاستيطان. وهو أمرٌ يعني أن هذه الوحدة، العفوية والتلقائية؛ كانت على درجة عالية من التماسك والقوة والعدالة، حيث سمحت باستخدام متنوّع ولكنه جامع؛ تعميقاً وتطويراً لمزايا وحدة البيئة الرعوية.

الاختلاف الجوهريّ بين الجماعات المستوطنة والمهاجرة؛ كان يتحدَّدُ في الطابع الموقت للاستقرار؛ وعلى وجه الخصوص في الطور الأول من التمايز والافتراق. ففي هذا الطور، من المحتمل أن الكلمة تشبّعت ببُعْدٍ دلالي جديد، عندما غدت لا تعبيراً مجرداً عن الاستيطان، وإنما تعبيراً كذلك عن عمقه وشدّته؛ فكل جماعة مستقرّة مكثت أو أقامت في الأرض طويلاً، ولم تهاجر أو تغادره تحت أيّ شرط؛ دُعيت بـ (المَعْدِن) ــ بكسر الدال ــ في توصيف يُراد منه حصراً، الإشارة إلى ثبات المستوطنين في مكانهم؛ فهم يقيمون فيه ولا يتزحزحون. ومن هذه الكلمة بالذات اشتق العرب اسم (المعدان) وهو توصيف للجماعات التي استوطنت في الأرض وأقامت فيها طويلاً. وحتى اليوم لا يزال هذا التوصيف يطلق ــ في العاميّة العراقية ــ على

نصُّ المسعودي

«وقد وجدنا قحطان سريانيّ اللسان وولده يَعرُب بخلاف لغاته وليست منزلة يَعرُب عند الله عزّ وجلّ أعلى من منزلة إسماعيل ولا مَنزلةِ قحطان أعلى من منزلة يَعرُب ابن قحطان ولولْد قحطان وولْد نزار خطب طويل ومناظراتٌ كثيرة. وزعَمَ الهيثم بن عَديّ أنّ جُرْهُمْ ابن عابر بن سبأ بن يقطن وهو قحطان».

(مروج: ٢: ١٩٤)

الجماعات القديمة التي استوطنت منطقة الأحواز (الأهوار العراقية في الجنوب)؛ حيث تحوّل التوصيف إلى اسم جنس وعلم (معدان للجماعة ومعيدي للأفراد). واللافت أن هذا الاسم الذي يُطلق على سكان الأهوار؛ وهي مستنقعات ساحرة كانت موطناً قديماً من مواطن السومريّين، مصدره سكان المدن (بغداد مثلاً)؛ تعبيراً عن مكوث هؤلاء المستوطنين القدماء، طويلاً في مواطنهم البعيدة عن المدن الجديدة. هذا التحوّل في استخدام الكلمة من التوصيف إلى الاسم، جدير بأن يوضع في الاعتبار.

إن قراءةً متفحصة في قوائم الأنساب العربية والعبرية؛ سوف تكشف عن هذا البُعد الخفي في دلالات استخدام الأسماء، كما أن تحليلاً لهذه القوائم سيكون ضرورياً للإجابة عن الأسئلة المتعلقة بأسرار حيرة النسّابين العرب واضطراب تصوراتهم لشجرات الأنساب الخاصة بعدنان (مثلاً). لقد لاحظ ابن قتيبة (المعارف: ٦٤) [إن الناس اختلفوا في نسب عدنان. فقال بعضهم هو: عدنان بن أُد بن يختوم بن مقوم بن ناحور بن تارح بن يَعْرُب بن يشجُب بن نابت بن إسماعيل بن إبراهيم. وقال بعضهم هو: عدنان بن أُدد بن أشجب بن أيوب بن قيدار بن إسماعيل بن إبراهيم. فولد عدنان: عكّ بن عدنان ومَعدّ بن عدنان. وولد مَعَدّ أربعة: قُضاعة وإياد وقُنُص ونزار]. لكن ابن سلام في (طبقات فحول الشعراء: ١: ٦) والذهبي (تاريخ الإسلام: ١: ١٨، ١٩) ارتأيا أن نزار (القبيلة) لم تذكر في أشعارها اسم (عدنان) ولم تتجاوز، عند سرد أنسابها، اسمه، بل هي اقتصرت على ذكر (مَعَدّ). ولم يذكر جاهليّ قط اسم عدنان في شعره؛ باستثناء لبيد بن ربيعة الكلابي في بيت واحد. قال:

نصُّ الشامي

«عدنان: بفتح العين وإسكان الدال المهملتين ثم نونين بينهما الف: ماخوذ من عَدَن بالمكان إذا أقام به. حكاه ابن الانباري والزجاجي وغيرهما. وكنيتهُ ابو مَعدّ. قال البلاذري: إن أول من كسا الكعبة عدنان، كساها أنطاع الادم».

(سيرة خير العباد ٣٤٩)

فإنْ لم تَجِدْ من دون عَدْنان والداً
ودون مَعَدّ فَلْتَزُعك العواذِلُ

كما روى الإخباريون بيت شعرٍ منسوب لعباس بن مرداس السُّلَميّ يذكر فيه عدنان هذا:

وعكٌ بنُ عدنانَ الذين تلَعّبُوا
بِمَذْحِجَ حتى طُرِّدوا كلَّ مَطْرِدِ

بيد أنَّ ابن سلام (طبقات: ١١) ارتاب في أصل هذا البيت قائلاً: (فما فوق عدنان أسماءٌ لم تؤخذ إلاّ عن الكتب، والله أعلم بها لم يذكرها عربيّ قط. وإنما كان مَعَدّ بإزاء موسى بن عمران صلى الله عليه أو قبله قليلاً. وبين موسى وعاد وثمود، الدهر الطويل والأمد البعيد). ومن الواضح أن هذه الحيرة في تحديد نسب الجدّ الأسطوري للعدنانيين الشماليين؛ مصدرها الاضطراب في تفهّم دلالات الاسم. على أن إشارة ابن سلام الثمينة عن قيام الشعراء بأخذ الاسم من الكتب القديمة؛ قد تكون إحالة مقصودة على وجود تقاليد ثقافيّة عتيقة، أساسها تدوين الأنساب في كتب خاصة احتفظت بها القبائل في وقتٍ ما؛ دون أن يعني ذلك أنها حقيقية. إن أقدم إشارة إلى وجود الاسم (عدنان) يمكن العثور عليها في النصوص النبطيّة (نحو ٥٦ بعد الميلاد) أو (٣٨ ب.م.)؛ إذْ وردت أسماء منها اسم [عبد عدنون] التي ارتأى د. جواد علي (المُفصَّل: ٣: ٤٥) أنها تشير إلى اسم (عدنان) تحديداً؛ كما يتبينُّ من كتابات منطقة الحجر Hegra (مدائن صالح).

ولأجل أن يتكشَّف المعنى الحقيقي لكلمة (عدن) لا بد من افتراض صلةٍ ما، لها، بمادة (جنّة)؛ وهو أمرٌ من شأنه أن يفضي إلى الكشف عن طبيعة التطوّر في دلالات الكلمة. تتلازم المادّتان (عدن، جنّة) تلازماً دلالياً تاماً؛ فكل إقامةٍ أو

مكوثٍ طويل في المكان تعني توطّنهُ (تغدِينَهُ) وتحويله إلى (جنّة)، ولذلك وصِفَ كلّ مكان مزدهر بـ (جنّة عدن) أي: جنّة إقامة واستقرار. وفي القرآن: ﴿جنّات عدن﴾ وهي إشارة صريحة، ودقيقة، إلى المعنى الفعلي لعبارة (جنّة عدن) كما وردت في التوراة؛ تنصرفُ فيها الدلالة لا إلى مكان أو موضع بعينهِ؛ بل إلى كلّ موضع فيه وفرة. وبهذا تكون الدلالات قد تطوّرت باتجاه الانتقال بالمكان نفسه من مجرد (إقامة في الأرض) إلى (جنّة)؛ وهذا ما يفسّر ـ برأينا ـ سرّ تلازم كلمة (عدن) مع (جنّة) حتى صارت كل واحدة منهما تؤدي إلى المعنى نفسه في الأخرى. إننا نعلم أن الظهور الأول لهذا التلازم بين الكلمتين، ارتبط، في الأصل، بالأساطير السومرية التي أشارت إلى (جنّة عدن) كمكان في الأهوار العراقية؛ قبل أن تظهر تالياً في النّص التوراتي ثم القرآني. ومن المؤكد أنَّ الصيغة الآنفة استُخدمت في ثقافات العالم القديم للقبائل المهاجرة والمستوطنة، في سياق نظام توصيف للأمكنة التي حوّلها قاطنوها إلى جنّات؛ وربما لهذا السبب حدثَ الالتباس الفظيع عند طائفة من الباحثين والدارسين الأكاديميين الأوروبيين والعرب؛ بشأن وجود مكان توراتي يدعى (جنّة عدن) تماماً كما توهم العامة من الناس أنّ المقصود بها (عدن) اليمنيّة. بل إنّ هذا الالتباس قاد شُرّاح التوراة وعلماء الآثار من التيار التوراتي، إلى نشر مزاعم لا معنى لها عن موقع هذه الجنّة التوراتية المزعومة. وتحت تأثير تصوّرات خاطئة لمعنى جملة (جنّة عدن) هذه اعتقد دارسون عراقيون أنها تقع في بلاد سومر القديمة؛ استناداً إلى الأساطير. ولعلّ وجود (جنّة عدن) في هذه الأساطير كمكان مُتَخيّل داخل منطقة المستنقعات المائية أسفل دجلة والفرات (جنوباً)؛ بدءاً من (أور UR) في

نصّ التوراة

«وغرَسَ الرّبُّ الإله جنّةً في عدن شرقاً. وجعل هناك الإنسان الذي جَبَلَه. وانبتَ الربُّ الإله من الارض كل شجرة حسنة المنظر وطيّبة المأكل وشجرة الحياة في وسط الجنة وشجرة معرفة الخير والشرّ».

(تك: ٢/ ٤ ـ ١٦)

البصرية، وهور الحمّار، وصولاً إلى المناطق المتاخمة للحدود الشرقية مع إيران؛ يرتكز في الأساس على هذا المعنى المحدّد، حين استوطنت أولى الهجرات (الساميّة الرعوية) في جنوب بلاد ما بين النهرين؛ وهي هجرات متصلة لقبائل عربية عُرِفَ بعضها باسم (الكيشيين) الذين سنرى ـ تالياً ـ أنهم لم يكونوا سوى (القيسيّين، وأنَّ إقامتهم الطويلة في هذا الإقليم الخصب والتي تلازمت مع ازدهاره وتصاعد أدوارهم السياسية فيه، كانت سبباً مباشراً في انبثاق هذا التوصيف الذي صار، بدوره، اسماً لمكان يُزعم أنّه (جنّة عدن).

مواضع وآلهة

تعطي الأسطورة التوراتية عن (جنّة عدن) هذه؛ تصوّراً شعريًا يردّ أصلها إلى مصدرٍ سماويّ (الفردوس الأول) حيث يتماهى المكان الأرضيّ معه تماهياً تاماً في سرديةٍ ميثولوجية نموذجيّة. [وكان نهرٌ يخرجُ من عَدْنٍ فيسقي الجنّة. ومن هناك يتشعَّبُ فيصيرُ أربعة فروع؛ اسم أحدها فيشون وهو المحيطُ بكل أرض الحوَيلة حيث الذهب] و[اسم النهر الثاني جيحون وهو المحيطُ بكل أُرض الحبشة، واسم النهر الثالث دجلة وهو الجاري في شرقيّ آشور والنهر الرابع هو الفراتُ. وأخذ الرّبُّ الإله الإنسان وجعله في جنّة عدن ليفلَحها وليحرُسَها] (تك: ١٦/٤/٢). يعرضُ السردُ الإخباري التوراتي، ها هنا، صورة عن (جنّة عدن) من مستويين يتصل أولهما بوصفٍ لمكان بعينه، هو العالم القديم الممتدّ من (عدن) اليمنية حتى آشور؛ وهذا الوصف نتاج حقبة السبيّ، حيث اختلطت في مرويات هذه الحقبة، داخل النّص التوراتي، ذكريات بني إسرائيل القديمة جنوب غربي الجزيرة العربية، مع أسماء الأماكن والمواضع الجديدة في بلاد ما بين النهرين، وثانيهما بوصفٍ لمكان الجنة الأولى،

السماوية، حيث خلق الله الإنسان هناك، وجعله غارساً وحارساً. هذا الدمج الأدبيّ المثير بين مستويين من مستويات الوصف، والذي يَشْبِكُ (الواقعي) بـ (الأسطوري) و(السماويّ) بـ (الأرضي) و(التاريخي) بـ (الأسطوري)؛ هو في صميم ثقافة الأسْطَرَة التي تمكن ملاحظتها في السرد الإخباري العربي القديم أيضاً.

إنّ تفكيك بُنى السرد التوراتي، يمكن أن يكشف لا شكل المقاربة، الممكنة والمحتملة مع النص الإخباري العربي، وحسب؛ وإنما إمكانات معرفة الآليات والطرائق التي يصوغ فيها السرد القديم تصوراته عن المواضع والأمكنة وربما الآلهة وشرائع الطعام. الأمر الجوهري في النّص الآنف عن (الجنّة) يكمن في الإشارة الصريحة للعلاقة بين إقامة الإنسان في المكان، وبين تحوّل هذا المكان إلى جنّة؛ وهي إشارة مهمة وثمينة للغاية، وتقع في صلب التدافع بين الجماعات البدائية إلى حسم تمايزاتها؛ بالانتقال إلى طور جديد قوامه الاستقرار. إنّ وجود جنّة (شرقيّ عدن) قد يشير إلى تحديد جغرافي لموضع إقامة تحوَّل إلى جنّة، لكنه تحديد ينصرفُ إلى بُعْدٍ سماويّ يَرتدُّ بأصل المكان إلى الفردوس الأول الذي طرد منه الإنسان بعد الخطيئة. وفي هذا المستوى من المماهاة فإن سارد النص التوراتي في حقبة السبي البابلي، قام بدمج مثير بين ذكرياته القديمة عن مكانه قبل السبيّ؛ وبين المكانٌ الجديد، ثم وضعهما معاً في سياق الذكرى الإنسانية العميقة عن الجنّة السماوية. لكن (جنّة عدن) في ذاكرة الإخباري العربي، بخلاف ذاكرة سارد النّص التوراتي، تقع في مكان معلوم وليس لها البُعد السماوي، الذي تفرضه الأسْطرة في ظل السبي، فهي جنّةٌ نشأت من وجود سدّ مأرب والتي أشار إليها القرآن في «سورة سبأ». إن ذاكرة

نصّ التوراة

«فأخرجه الرّبُّ الإله من جنّة عدن ليحرث الأرضَ التي أُخذ منها. فطَرَدَ الإنسان وأقامَ شرقيّ جنة عدن الكروبين وشعلة سيف متقلّب لحراسة طريق شجرة الحياة».

(تك: ٣/١٧ ـ ٦٤)

الأسير، الذي يُقاد مرغماً بعيداً عن (جنّته)؛ ذاكرة متفجّرة، تصعّد شعريًا وأسطوريًا من صورة هذه (الجنّة) حيث لا تعود مجرد مكان أرضي، بل هي (العالم) الأرضي كله، وهي فوق ذلك ذات بُعدٍ سماويّ.

لقد خلطت طائفةٌ من الباحثين المعاصرين، استطراداً لحيرة علماء التوراة وتساؤلاتهم؛ عن موضع هذه الجنة التي تحدث عنها التوراة، بين جملة من التصوّرات والتأويلات المتعجّلة؛ وخرج بعضهم باستنتاج مفاده، أنّ الكتاب المُقدّس اليهوديّة، استعارَ من السومريينّ أسطورة جنّة عدن. مثل هذا الاستنتاج ليس حصيفاً بما فيه الكفاية؛ ليقدم حلاً لسرّ التماثل في الاستخدام من جانب السومريين والعرب وبَني إسرائيل؛ لأنّه يحصر المسألة برمّتها في نطاق ضيّق لا يرى إلى حقيقة أن سائر الجماعات القديمة، امتلكت أساطيرها الخاصة بها عن جنّة عدن. أيّ: جنّة الإقامة في مكان خاص بها. إنّ جنّة عدن التوراتية التي احتار شُرّاح التوراة في تحديد مكانها، وسعوا عبثاً إلى ربطها بفلسطين التاريخيّة، ليست سوى هذا الحلم الرعوي بالاستقرار، والذي صاغته بأشكال متنوعة، سائر (الجماعات العبرانية) التي انفرط عقد وحدتها القديمة؛ فتوزعت في (مواطن) خاصة، وقوائم أنساب خاصة، وشرائع طعام خاصة أيضاً. ولمّا كان بنو إسرائيل، في إطار هذه الجماعات، شعباً صغيراً بدوياً بحسب التوصيف التوراتي، مهاجراً في طفولته البعيدة، ثم استقرّ في وقتٍ ما؛ فإنّ حلمه بـ (أرض إقامة) كان حلماً مركزياً في ثقافته؛ وفي هذه الحالة وحدها يغدو الحلمُ أسطورة... وبلغة إيريك فروم (اللغة المنسية: ط. بيروت) فإن بُنية الحلم والأسطورة واحدة، إننا يمكن أن نتخيّل الحلم كأسطورة والأسطورة كحلم.

على هذا النحو ظهر (قحطان) و(عدنان) في قوائم أنساب العرب بصفتهما جدّين أسطوريين أنجبا القبائل العربية.

لكن معاينةً أخرى؛ ومن منظور استراتيجيات النصوص القديمة، يمكن أن تكشف عن الطرائق والأساليب والدلالات التي أسفر عنها استخدام القدماء لسلاسل آبائهم وأجدادهم في قوائم أُعدت للتّعريف بهوّياتهم الجديدة. إن تأثيرات الترحال وذكرياته، والهجرات الدورية والمستمرة، والمجاعات التي ضربت أرض الجزيرة العربية؛ تبدو واضحة تماماً في بُنى الأسماء المُتخيّلة للآباء عند العبرانيين (في التوراة) وعند العرب (في الإخباريات). وفي قوائم أنساب العدنانيين (انظر الملحق الخاص بها) يمكن رؤية البصمات المأسويّة التي تركتها المجاعة في تشكيل الأسماء وابتكارها؛ وكذلك في تأسيس ثقافة طعام فقيرة ومتقشّفة، تنتمي إلى عهود طويلة من القحط والجدب. يروي ابن منظور في (لسان العرب) وهو في صدد الكلام عن طابِخةٍ كابنٍ مباشرٍ لإلياس بن مُضر بن كنانة؛ وهو جدّ بعيد من أجداد النبيّ محمد ﷺ لعلّه الخامس عشر من حيث التسلسل؛ رواية مقتضبة يغلبُ عليها طابع التلفيق الإخباري التقليدي، ومع ذلك فإن الرواية تَخْتَزِنُ بقايا من أسطورة يبدو أنها كانت، ذات يوم، شائعة ومتداولة. تقول الرواية المُقْتَضَبة إن (طابخة) كان اسمه، في الأصل، عامر وهو ابن مُضَر المباشر وقد بعثه والده في حاجةٍ، لكن الصبيّ عاد من حيث ذهب وقد طَبَخ ضَبًا. والضَبُّ دويبة صغيرة كانت من أطعمة العرب في عصر المجاعة. لكن الفاكهي (أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه: ١: ١٥٠) يُعطي رواية أخرى بإسنادٍ مباشر من الفضيل بن محمد عن الأنصاري، ويؤيده في هذا ابن حبيب في (المُحبّر) أن حاكم الحجاز إبّان ولاية مُضَر للبيت

نصّ ابن هشام

«وكان اسم مُدْرِكة عامراً واسم طابخة عمراً وزعموا انهما كانا في إبلٍ لهما يرعيان فاقْتَنَصا صيداً فقعدا يطبخانه.

وعدَت عاديةٌ على إبلهما فقال عامر لعمرو: أتدرك الإبل أم تطبخ الصيد؟ فقال: بل أطبخ، فلحق عامر الإبل فجاء بها، فلمّا راحا على أبيهما حدثاه بشأنهما، فقال لعامر: أنت مُدْرِكة. وقال لعمرو: وأنت طابخة».

(السيرة: ١: ٧٠)

الحرام في مكة؛ كان يُدعى (ضبَّة بن كنانة) وأنّه كما يتضح من مَرْويات مماثلة أخرى، حظي بدعم قويّ من اليمن التي كانت تعيّن الولاة بنفسها؛ نظراً للنفوذ التقليدي لليمنيين على كامل شمال الجزيرة العربية في عصر دولة سبأ وما بعده. ويتضح كذلك من روايتي ابن حبيب والفاكهي أنّ ضبَّة هذا فرض سلسلة من الضرائب الدينية القاسية على الداخلين إلى مكة في المواسم وهي ضرائب تُعرف في المَرْويات بـ (العشور) التي أثقلت كاهل القبائل في عصور المجاعة. بيد أن كلاًّ من ابن حبيب والفاكهي لم يفطنا إلى أن ضَبَّة هذا لم يكن اسم الحاكم الحجازي؛ بل كان اسم الفرع القبليّ الذي سيطر على ولاية البيت الحرام في عصر قصيّ جد النبيّ ﷺ إبّان الصراع ضد خُزاعة. ويُستفاد من أبيات شعر ركيكة وموضوعة أضافها الإخباريون المسلمون أن أحد الشعراء هجا ضبَّة هذا قائلاً:

نصُّ ابن هشام

«فنزل مضّاض بن عمرو بمن معه من جُرْهُمْ بأعلى مكة بقيقعان فما حازَ. ونَزَل السميدع بقطوراء أسفل مكة بأجياد فما حازَ. فكان مضّاض يَعْشُر من دخل مكة من أعلاها وكان السميدع يَعْشُر من دخل مكة من أسفلها».

(السيرة: ١: ١٠٣)

ضبَّةَ ربُّ الحجازِ
تُجبى له أتاواتها
من كل ذي إبلٍ ناقةٌ
ومن كل ذي غنم شاتها

كانت ولاية البيت الحرام؛ استناداً إلى (الخبر التاريخي) الذي تَخْتَزِنُهُ هذه المَرْويات، في فرعٍ من كنانة هو الفرع الذي سُمّي بـ (ضبَّة)؛ وقد غلب اسم ضبَّة هذا كاسمٍ لـ (بطل) مزعوم؛ على اسم الفرع القبلي، فجرى تخيّله من قبل ابن منظور في (اللسان) كحاكم للحجاز، ارتبطت حياته الشخصية بحادث في طفولته (طبخ الضبّ)؛ فكانت النتيجة أن انقلب اسمه من (ضبَّة) إلى (طابخة). إنّ التشوش الناجم عن أسطورة طبخ الضّب كما وصلتنا بقاياها؛ أفضى في النهاية إلى تسجيل اسمين في قوائم

نصُّ ابن هشام

«ثم إن القوم تداعوا إلى الصلح فساروا حتى نزلوا المطابخ شعباً بأعلى مكة واصطلحوا به وأسلموا الأمر للمضّاض فصار ملكها له فَنحر للناس وأطعمهم فاطبخ الناس وأكلوا. فيقال ما سميت المطابخ إلاّ لذلك».

(السيرة: ١: ١٠٤)

أنساب العدنانيين فيما هما شخص واحد. بيد أن قوائم أنساب العدنانيين الأقدم لا تتضمن هذا الاسم على الإطلاق، ومن المحتمل أن (طابخة) دخل في مَرْويات الأنساب نتيجةَ الخلط والالتباس. لكن بقايا أسطورة طبخ الضبّ، مع هذا؛ تحيلنا على مائدة طعام القبائل الجائعة في عصور المجاعة، ومن المهم أن نلاحظ أن الطريقة التي تُفسر بها هذه المرْوية المقتضبة اسم (طابخة) فتربطه بحادث طبخ الضبّ؛ عندما كان صغيراً وأرسله والده مُضَر في مهمة خارج مكة؛ إنما هي الطريقة ذاتها التي تحيلُ إلى المحمولات الرمزية في الأسطورة؛ فوجود صبيّ يطبخ ضبًا هو نوع من الاستذكار لطفولة القبائل عندما اقْتات على هذا النوع من الحيوانات الصغيرة البريّة في عصر المجاعة. أما مَرْوية الفاكهي وابن حبيب عن نظام العشور في مكة الذي فرضته كنانة؛ فإنها تقدم لنا مفتاحاً لمعاينة مَرْويات (التوراة) وتأويلها عن نظام العشور الذي فرضه ملكي صادق على إبراهيم، كما سنُبينّ في فصلٍ تالٍ.

مثل هذا التداخل والخلط بين الاسم والدلالة؛ وبين الاسم واللقب أو الكنية، وبين المرْوية والأسطورة؛ وتماهي الحدود والتخوم بينهما، وجَدَ طريقه بسهولة إلى قوائم الأنساب، حتى أن بعض الإخباريين في مَرْوياتهم لم يميّزوا بين كنانة ونزار فخلطوا البطون بالأفخاذ، والفروع بالأصول. إنّ رواية الفاكهي (أخبار: ١: ١٥٠) بدعمٍ من ابن حبيب (المُنَمّق: ١: ٣٤٤) شديدة النموذجية في هذا الإطار؛ فهي لا تكتفي بدمج الأسماء وخلطها، بل والعصور كذلك. ومع هذا فإن أهمية هذه الرواية تكمن في أنها تتيح لنا إمكاناتٍ أفضل لفهم الإشارات الخفيّة في هذا النوع من المرْويات. تقول رواية الفاكهي في معرض تحديدها لعصر مُضر واستيلائها

على مكة:

«كان ضبّة نَزَل مكة وَوَلي الحجاز، واليمن ـ يومئذٍ ـ لسليمان بن داود».

يبدو التوافق الإخباري بين عصري مُضَر وسليمان مستحيلاً من الوجهة التاريخية؛ لأن مُضَر لم تدخل مكة وتتمكن من إدارة الكعبة إلاّ في عصر قصي؛ حيث قادت في عهد أولاده تجارة مكة الدولية في ما يعرف بالإيلاف نحو ٥٠٠م أو ٤٧٤م. بينما يرتقي عصر سليمان الأسطوري إلى ٩٢٢ق.م. فما الذي يحمل إخبارياً حصيفاً مثل الفاكهي على تخيّل سليمان في اليمن؟ بل وتخيّل عصره متوافقاً مع عصر مُضَر؟ لا ريب أن الراسب الثقافي عن الذكريات المشتركة للجماعات والشعوب القديمة في الجزيرة العربية؛ يقف بقوة وراء مثل هذا الاستذكار فالخلط. ولكن؛ إذا افترضنا وجوداً من نوعٍ ما لقبائل مُضَر الشمالية في مكة، بقيادة (بطل) لا تاريخيّ يُدعى ضبّة؛ في عصر سليمان الأسطوريّ؛ فهذا يعني أنّ جزءاً من القبائل البدوية شرعت فعلياً في الاستيطان داخل المدن الكبرى منذ وقت مبكر؛ وهو أمر مقبول تاريخياً. وبالتالي لا بد من التساؤل عن سرّ انقلاب اسم (طابخة) إلى (ضبّة) وما صلة ذلك ببقايا أسطورة (طبخ الضبّ) التي أُلصقت به؟

يثير اسم طابخة، هذا، اشتباهنا؛ ولا بد أن الفاكهي الذي أخفق في تحديد عصره، وتخيّله بعيداً حيث دفع به نحو عصر أسطوري هو عصر سليمان؛ لم ينعم النظر جيداً في مَرْويته؛ ليرى نمط التناقض المستعصي على الحلّ فيها. إنّ صيغة الاسم الأصلية لطابخة؛ إذا سلّمنا جدلاً بتوافق عصر ولايته مع سليمان (التوراتي)؛ هي (طابح) وهذا اسم توراتي يرد في قوائم أنساب التوراة كابنٍ لناحور شقيق إبراهيم من

ضبّة عند جرير

وضَبّةُ عمّي يا ابنَ جَلّ فلا تَرُمْ
مساعيَ قومٍ ليس منها سجال
(جرير)

نصّ التوراة

«هؤلاء الثمانية ولدتهم ملكة لناحور أخي إبراهيم وسُرِّيّتهُ واسمها رؤُمة ولدت أيضاً طابح».

(تك: ٢٢/١٥ ـ ٢٣/١١)

زوجته الثانية رؤومة. المثير للاهتمام أن الاسمين، معاً، في العبرية والعربية يعطيان المعنى ذاته فـ (طابح) تعني الحرّ الشديد؛ وكذلك (طابخة) الذي ينطوي على إشارة عن حرّ مكة. لكن دلالة (الحرّ الشديد) هذه، في العبرية كما في العربية تقلّصت إلى (الشديد) كما يتبينّ من مَرْويات الفاكهي وابن حبيب عن قوة هذا الحاكم الحجازي وفرضه للضرائب الجائرة. إذا ما قمنا باستبعاد عنصر (الطبخ) عن بقايا أسطورة طبخ الضبّ التي تخيّلها سارد النّص الإخباري؛ وقمنا بوضعه في إطاره التاريخيّ، فإنه آنئذٍ سوف يشير إلى عصر مجاعة اضطرّت فيه القبائل في طفولتها البعيدة؛ إلى تناول هذا الطعام الرديء، وبهذا يمكن لنا أن نعيد إلى البطل الأسطوري المدّعى أنّه ضبّة، اسمه الأصلي (طابخة) وهذه خطوة مهمة لوضعه في عصره الصحيح.

استناداً إلى ابن هشام (السيرة النبويّة: ١: ١٥٠) فإن أبناء طابخة تولوا إدارة مكة في عصر جدّهم المباشر قصي. يقول ابن هشام:

> «وكان الغوث بن مُرّ بن أُد بن طابخة بن إلياس بن مُضَر يلي الإجازة للناس بالحج من عَرَفة وولده من بعده».

يتوافق هذا العصر مع الروايات السريانية التي أشارت إلى مُضَر؛ وقد لاحظ جواد علي (المفصّل: ٣: ٤٩) أن رواية اللاهوتي السرياني Narsai (نرسي) والتي قام بنقلها مينكانا A. Mingana تتضمن إشارة مهمة عن غزو قام به (أبناء هاجَر) على بيت عَرَبابة وهو أول خبر تاريخي يرِدُنا من مؤرخ عاش على مقربة تماماً من عصر قصي (توفي نرسي في ٤٨٥ م). إن اصطلاح (أبناء هاجَر) الشائع والمتداول وربما المُحبّب في كتابات اليونانيين والسرّيان؛ هو الاسم الذي

نصّ الأزرقي

«ثم نَشَر الله تعالى بني إسماعيل في مكة، وأخوالهم من جُرْهُمْ إذْ ذاك حكّام مكة وولاة البيت وكانوا كذلك بعد نابت بن إسماعيل فلمّا ضاقت عليهم مكة انتشروا فيها وانبسطوا في الارض وابتغوا المعاش والتفسّح في الارض فلا يأتون قوماً ولا ينزلون بلداً إلاّ واظهرهم الله فوطئوهم وغلبوهم حتى ملكوا البلاد ونفوا عنها العماليق».

(اخبار مكة: ١: ٨٢)

أُطلِقَ على قريش من جانب خصومهم. أهمية هذا الخبر، كما ارتأى جواد علي؛ أنّه يتضمن إشارة إلى وجود قريش المُضَريّة في شمال جزيرة العرب في القرن الخامس الميلادي، داخل تجمّع كبير من القبائل التي سمّاها الكتّاب السّريان بـ (أبناء هاجَر) أو (الإشماعيليين). كانت غزوة الإشماعيليين؛ ومن ضمنهم قريش، عنيفةً وضارية؛ وهو ما يؤكد أنهم في هذا الوقت كانوا من القبائل البدوية المترحّلة التي تجوب بادية الشام. والأمر المهم في الرواية التي نقلها جواد علي، أنها تؤكد التوافق بين النسّابة العرب والسريان على إرجاع نسب المُضَريين وقريش إلى إسماعيل. ينسفُ هذا الخبر التاريخي رواية الفاكهي عن عصر مُضَر في مكة؛ من جهة، ويساعد من جهة أخرى، في إعادة الاسم إلى أصله الصحيح: طابخة الذي أُلصقت به حادثة «طبخ الضبّ». ومع هذا فإن في المحتوى الرمزي للحادث الأسطوري كلّ العناصر اللازّمة لرواية عن انحطاط الحياة المعاشيّة للقبائل، وانهيار شبكات الغذاء في بيئة عصر المجاعة؛ إذْ إنَّ وجود صبيٍّ يقوم بطبخ ضَبّ (فيما هو في مَرْوية ابن هشام المضادة، رجل يذهب إلى الصيد مع شقيقه فيصطادان حيواناً، ثم يقوم ـ طابخة ـ بالنيابة عن أخيه بطبخ الصيد، الذي تستّر عليه سارد الخبر الأسطوري) يكشف عن تغلغل عميق لذكريات المجاعة عند سائر هذه الجماعات في طفولتها البعيدة، داخل النسيج الثقافي لسرديّاتها عن التاريخ؛ وحيث إنها اضطرّت إلى تناول الضّب؛ وهو من الأطعمة الرديئة المشهورة، مع هذا، عند القبائل. بالكاد يجد الباحث أدنى مؤشر على وجود حَرجٍ دينيّ أو طقوسيّ يمنع الجائع أو يردعه عن تناول هذا النوع الرديء من الأطعمة، بل إن الأعراب ظلوا يذكرون أكل

نصّ التوراة

«وخاطب الربُّ موسى قائلاً كلّم اللاويين وقلْ لهم: متى أخذتم من بَني إسرائيل الأعشار التي جعلتها ميراثكم من عندهم فقدموا منها تقدمةً للربّ. عُشر العُشر».

(سفر العدد: ١٨/٢١ ـ ١٩/٦)

الضبّ في أشعارهم في العصر العباسي، ويعيبون على أهل المدن تَرَف طعامهم. لقد كان تناول هذه الدويْبة الصغيرة موضوعاً أثيراً من موضوعات أشعار الأعراب في البادية في إطار تهكمهم على طعام المدن؛ وهذا أمر قد يبدو كافياً لإيضاح حجم التأثير الذي تركته المجاعة في ثقافة طعام القبائل حتى مع ازدهار بعضها وثرائه. إنّ «طابخة» العربي، الذي حمل اسماً مماثلاً، ربما تبركاً باسم «طابح» التوراتي ابن شقيق إبراهيم، لا يبدو، في نظرنا على الأقل، مجرد اسم، بل هو لقبٌ تلقّب به على جري عادة القبائل. المثير، بصدد اللقب، أنّه يمكن أن يحيلنا على «عنصر الطبخ» في الأسطورة وفي المَرْوية الإخبارية مباشرة؛ فهو ينطوي على المحاكاة البارعة المموّهة ذاتها، والمطابقة الماكِرة ذاتها، بين القسوة التي تطبخ البشر في زمن المجاعة، من جهة، وبين الحرّ الشديد الذي تشتهر به مكة من جهة أخرى؛ وإذا ما أُضيف إليهما عنصر الضرائب القاسية، فإن صورة متكاملة عن هذه الذكريات سوف تكتمل ملامحها. إنّ رجع الصدى هذا يعرض إمكانية إنعام النظر في الوحدة القديمة التي انفرط عقدها داخل تلك الجماعات؛ وفي الإحساس الرمزيّ بتهالك بُنى القبيلة في عصر المجاعة وربما دمارها. إنّ نظام العشور في مكة، كما سنرى في فصلٍ تالٍ؛ هو المادة التي لم يسهب الإخباريون العرب في الحديث عنها إلاّ عرضاً، وفي سياق مَرْويات ذات طابع أسطوريّ محض، مثلما فعلت التوراة تماماً؛ ومع هذا فهي تعكس بدرجةٍ ما، الذكريات نفسها التي ارتأى الهمداني في الإكليل (٢: ٧٠) و(٧١، ١١١) أنها كانت مدوّنة في [سجلات زَبْر] وأنّه اطلع على بعضها متضمنةً الأنساب. لقد كان هذا النظام نظام ضرائب دينية حتى في عصر إبراهيم عندما التقى

ملكي صادق؛ وهو عصرٌ تصفهُ التوراة بعصر مجاعة ضربت (كل أرض كنعان). إنّ عبارة «أصابتْهُم سنةٌ شديدة» التي تردُ بكثرة في الإخباريات العربية عن سلسلة متعاقبة من المجاعات تعرضت لها الجزيرة العربية؛ تماثل تعبير المَرْويات التوراتية عن «المجاعة التي ضربت الأرض». وهذا ما يشجعنا على الافتراض: إن بقايا أسطورة طبخ الضبِّ؛ هي في بعض أوجهها حكاية مقتضبة عن هذه الذكرى.

ب ـ حول مسألة الإله عَوْص (عُوص)

إذا كانت سجلاّت وقوائم الأنساب هذه؛ وبقطع النظر عن تناقضاتها المُستعصيةِ على الحلّ، في معظم الحالات؛ هي الإطار المعرفيّ العموميّ؛ الذي توصَّل العرب من خلاله إلى وسيلةٍ أو أسلوب لحفظ التاريخ وتَدْوينه مُخْتَزَلاً، أيّ «تَشْفيره» حيث كل اسمٍ أو لقبٍ يتضمن إشارة، ربما، إلى عهدٍ أو حقبة أو ظرف أو واقعةٍ تاريخية أو ذكرى؛ لها صلة بعصر المجاعة، فإنها في الآن ذاته هي السجلّ الوحيد (المكتوب) الذي تركه لنا أسلافنا؛ لكي نتتبَّع، عبر تحليله، خُطى القبائل، خطوة إثرَ أخرى على الطريق المؤدِّية إلى اكتشاف ماضيها واسْتِنطاقهِ؛ قبل بلوغها عصر الاستقرار العظيم مع الإسلام. ولذلك فإن قيمة هذا السجل وأهميته تتخطّى نطاق تثبيت الأنساب في لوائح أو قوائم أو مَرْويات إخباريّة؛ وتتجاوزه إلى تَخزين التاريخ وحفظه في نظام إشارات (كود) مثير للإعجاب حقاً. على أنّ هذا كله لا يصرفُ أنظارنا عن نوع وطبيعة المشكلات التي يثيرها التناقض في هذه اللوائح والسجلات، ولنأخذ مثالاً آخر.

تَرِدُ في هذه القوائم أسماء آباء وأجداد قدماء للعرب والعبرانيين؛ ولكن لمّا كانت هذه الأسماء، كما نعلم، هي

نصّ التوراة

«وبنو سام: عيلام وأشّور وارفكشاد ولود وارام. وبنو آرام: عُوص وحُول وجاثر وماش».

(تك: ١٠/٢١ ـ ١١/١١)

أسماء أصنامٍ ومَعْبودات عتيقة؛ مثلما هو الحال مع (حَوْل) و(عَوْص) و(جاثر)؛ فإن السؤال المثار، في هذه الحالة، وهنا على وجه التحديد هو: هل يتعيَّنُ علينا معاملة (حَوْل) و(عَوْص) بصفتهما جدّين أم صنمين أم مَعْبودَيْن؟ طِبْقاً للتوراة والإخباريات العربية؛ يَنْتَسبُ (عَوْص) إلى (لود) وهذا يَنْتسبُ بدوره إلى (سام) مباشرة (انظر اللائحة في الملحق).

لقد عبَّر العرب في صورٍ وأشكال عدَّة؛ ساطعة ومثالية، عن انتسابهم إلى سام الجدّ الأسطوري الأكبر؛ كان من بينها عبادة معبودات تحمِلُ أسماء أبنائه كما وردت في التوراة تماماً؛ شأنهم في ذلك شأن بني إسرائيل؛ وجعلوا منهم أجداداً زاعمين صلات قرابةٍ دموية مباشرةٍ بهم.

يتوجب علينا، إجرائياً، فكُّ الارتباط بين وجود هذه الأسماء كمعْبودات وبين ظهورها في هذه القوائم؛ وذلك لتسهيل مهمة تفهّم التاريخ المختزن الذي عاشتهُ هذه الجماعات في ماضيها السحيق والأسطوري. وقد يكون صحيحاً، على نحوٍ ما، الاعتقاد بأن عبادة العرب للأجداد والآباء القدماء تنطوي على تجسيد لفكرة جوهرية ومحورية في العقائد العتيقة، مفادها أن البشر هُم أبناء الآلهة؛ وهي فكرة تمثّلتها المسيحية على أكمل وجه عبر التصّعيد الشعريّ لصورة (يسوع) كإله وابن للإله.

ولكن الصحيح كذلك؛ وفي سياق أدلّة كافية، أن العرب عبدوا هذه الآلهة لارتباط ظهورها، أصلاً، بمرحلةٍ تاريخية محدّدة من تطوّرهم؛ كانوا فيها قبائل بدوية مهاجرة، مرتحلة وجائعة باحثة عن الطعام، بل هي عاشت بالفعل عصر المجاعة الكبرى وسنواتها السبع العجاف، كما في الأساطير والأخبار التاريخية. وبالتالي؛ فقد كانت طقوس العبادة ذات

صلةٍ حميمة بنمط الحياة، أو بـ (نِحْلَة المعاش) بتعبير ابن خلدون.

ولأنها كذلك؛ فقد استمدَّ العرب في طفولتهم البعيدة، أسماء آلهة الطعام والجوع والشدَّة والرحمة والحكمة والمرض والشفاء والصحة، مباشرة؛ من البيئة التي كانت تتحلّل تحت ضربات المجاعة وتتفسّخ. إنّ اسم (عَوْص) ـ بلا تنقيط ـ الإله العربي والجدُّ التوراتي؛ يمكن أن يعود عبر التحليل الفونيطيقيّ؛ وبسهولة تامة، إلى المادة الأصلية التي نُسج منها؛ أيّ إلى مادة (عِيْص) وهذه أدّت إلى ظهور الاسم (عيصو) (عيسو) في التوراة. والمثير أن الإخباريات العربية القديمة والأساطير اليمنية، رسمت الاسم في صورته الصحيحة والأصلية على هذا النحو: (العِيْص)؛ وليس (عيسو)، بصفته الابن البكر لإسحق بن إبراهيم. وفي صيغة الاسم هذه (العِيْص) (عيصو) كل دلالات الجدب والقحط الشديد؛ ومنه خرجت أسماء مواضع عدَّة منها (العوصاء) أو تعبيرات مثل (عويص) كما في قولنا؛ تعبيراً عن العِسْر والشِّدة (مسألة عويصة). بل إنّ أسطورة ولادة عيسو (عيصو) في التوراة؛ تتضمن صوراً نموذجية عن العِسْر والشِّدة. غير أنّ (العوصاء) ليست دالاً مكانياً؛ كما قد نعتقد جرّاء وجود الاسم كموضع؛ وإنما هي دال زمانيّ بامتياز على أثر المجاعة. ولعلّ وجود كثرة من المواضع في الجزيرة العربية؛ تحمل اسم (العيص) و(عَوْص) و(العوصاء) يشير إلى هذه الحقيقة عن سنوات القحط والشدة؛ فالقبائل لم تُخلِّد ذكرياتها الفجائعية عن القحط، بترك أسماء دالّة في المواضع؛ وإنما صاغت هذه الذكريات في أساطير وأشعار ومَرْويات خرافية. وبوسع كل مُنقِّب، جوّاب آفاق؛ أن يعثر على هذا التاريخ المنسيّ محفوراً فوق الصخور وكُثْبان الرمل

نصُّ المسعودي

«وتزوج إسحق بعد وفاة إبراهيم فولد له العيص ويعقوب في بطنٍ واحد.. وكثر جزع يعقوب من اخيه العيص فامنه الله منه. وكان ليعقوب خمسة آلاف من الغنم فاعطى يعقوب لاخيه العيص العُشر من غنمه استكفافاً لشرّه وخوفاً من صولته».

(مروج: ٢: ٥١ وما بعدها)

الموحشة، كما في أساطير القبائل، وحتى في أسماء بعض بطونها، ومن ذلك بطنٌ ينتسبُ إلى (كلب) أشهر القبائل القديمة يُدعى (العِيْص).

نصُّ المسعودي (عيص)

«.. وتزوج إسحق بعد وفاة إبراهيم برفقا بنت بتوئيل فولد له العيص ويعقوب...».

(مروج: ٢: ٥١)

لئن كان المعبود العربي (عَوْص) الذي يَرِدُ في الصيغة ذاتها في النصوص التوراتية؛ إلهاً من آلهة الجوع، ويتَّصلُ ظهوره الحقيقي بالرجّات الأولى لزلزال المجاعة الكبرى، قد استمرَّ في تقاليد العبادة العربية، ليظهر تالياً في قوائم أنساب العرب كجدّ أعلى؛ فإن مردّ ذلك يعود، بكل يقين، إلى ثقافة دينية ترتكز في بعض مناحيها على نمطٍ من «الشخْصَنة» للذكريات الجماعية؛ حيث يمكن توقّع انقلاب ذكرى السنة الشديدة، القاحِطة، في صورة رواية أسطورية عن (بطل) يحمل اسم العيص أو (عيصو) تكون ولادته عسيرة. وسوف نعود إلى تحليل ذلك في فصلٍ تالٍ عن مَرْويات التوراة حول المجاعة. إن تحوّل الأب أو الجدّ إلى إله، أو تحوّل الإله إلى أب، يندرج في إطار التقاليد الثقافية السامية العريقة؛ التي رأت إلى وحدة الآلهة والبشر كأعضاء في قبيلة سماويّة واحدة، انفَرط عقدها بعد الخطيئة، ثم الطرد فالانفصال والهجرة. ومن المحتمل تماماً أنَّ العرب ظلوا يتناقلون صيغة الاسم (العيص) هذه كإشارة للشِّدة؛ قبل أن يستلهم جيرانهم (بنو إسرائيل) أسطورة ولادة (العيص) العَسيرة.

بحسب التوراة (تك: ٢٥/١٥ ــ ٣٠) ولد عيصو على هذا النحو:

> «فلمّا كَمَلت أيام ولادتها، إذا في بطنها توأمان. فخرج الأول أصهبَ اللّون، كله كفَرْوَةِ شعر فسمُّوه عيسو. ثم خَرَجَ أخوه ويده قابضةٌ على عَقبِ عيسو فدعي يعقوب».

ثمة رابطة بين صيغة لا تماريها العين هي (عيصو، عيسو) وبين ظروف الولادة العسيرة، الشديدة. وإذا ما تعقّبنا صورة (العيص) هذا، كما رسم اسمه الإخباريون العرب؛ وقمنا بمطابقتها مع النّص التوراتي، فسوف نلاحظ أنّه يظهر كرجلٍ غضوب، شديد، شبه متوحش يعيش في البريّة. وهذه دلالات رمزية مكثّفة عن بيئةٍ ونمط حياة اتّسما في عصر إسحق الأب بالتقشّف والقحط والجفاف؛ حتى أن التوراة تشير صراحة إلى «مجاعة» شديدة أثناء ولادة (العيص) (عيصو، عيسو)؛ وقد عاشها إسحق في موضعٍ دعته التوراة بـ (جرار). تقول التوراة (تك: ٣١/٢٥ ـ ١٦/٢٦):

> «وكانت في الأرض مجاعةٌ غير المجاعة الأولى التي كانت في أيام إبراهيم. فمضى إسحق إلى أبيمالك».

يعني هذا، أن رسم الكلمة (الاسم) عند الإخباريين العرب؛ يفصحُ بأكثر مما يفعل الرسم التوراتي للكلمة (الاسم) عن المعنى الحقيقي وربما الرمزي أيضاً لـ (عيسو) هذا؛ فولادته ارتبطت بالعسر والشّدة ووجود مجاعة معاً. وهي دلالات كافية لفهم مغزى مَرْوية التوراة على أنها مَرْوية رمزية عن المجاعة.

بيد أنّ تاريخ الكلمة في صورتها النهائية (عَوْص) إذا ما تتبعناه في قوائم الأنساب؛ شهد تطوراً مثيراً، ومفاجئاً في دلالاته المباشرة؛ فمع ظهور التنقيط في الكتابة العربية، إبّان خلافة عبد الملك بن مروان الخليفة الأمويّ؛ وهي خطوة كبرى على طريق اكتمال نمو اللغة العربية، تمَّ رسْمُ هذه الكلمة (الاسم) تحديداً في صورة (عَوَض) بإضافة النقطة إلى حرف الصاد؛ لتنقلب بذلك، ورأساً على عقب، الدلالة العتيقة. قبل هذا التطور بقليل؛ كان أبو الأسود الدؤلي

عَوْض

«عَوْض اسم صنم لبكر بن وائل، وبه فسّر ابن الكلبي قول الأعشى:

حلفتُ بمائراتٍ حول عَوْض
وانصابٍ تُركن لدى السعير

قال الصاغاني: ليس البيت للأعشى وإنما لرشيد بن رميض العنزي...».

(الأصنام: تكملة الأصنام: ١١٠)

يضبط القرآن الكريم باستخدام النقطة للدلالة على الحركة؛ وتحقيق تصويت جديد للنّص القرآني، يمنع التشوش في المعاني؛ وعلى الأثر جاء نصر بن عاصم صاحب القراءة الشهيرة، ثم يحيى بن يَعْمر، وبناءً على أمرٍ مباشر من الحجّاج بن يوسف الثقفيّ، ليقوما معاً بتنقيط الحروف العربية لتمييز المُتشابه منها في الرسم. ويبدو أن (عَوْص) تحوّل في هذا الوقت إلى (عَوَض)؛ وليس في أيّ عصرٍ آخر. إنّ لممّا يدعم اعتقادنا بأن النقطة التي أُضيفت إلى اسم الإله العربي، لا تتعدى تخوم عصر الدولة الأموية؛ أن البلاط الأموي في عصر معاوية بن أبي سفيان؛ استضاف الإخباريّ اليمني عُبَيد بن شُرْيَة الجُرْهُمي؛ لكي يستمع الخليفة منه إلى أساطِير العرب وأخبارها، وقد روى عُبَيد أسطورة (نسور لقمان السبعة) وهي أسطورة ضمّنها في كتابه الذي صدر كذيل لكتاب وهب بن منبه (التيجان في ملوك حمير) وحمل عنوان (أخبار اليمن). وفي هذه الأسطورة يرد اسم (عَوْص) كاسم لنسرٍ من نسور لقمان الحكيم؛ بما يؤكد أن العرب في مطلع العصر الأمويّ كانوا على درايةٍ تامة بالمعنى الفعلي للاسم، بينما جاء المنقّطون في عصر عبد الملك بن مروان، ومن دون أن ينتبهوا إلى الخطأ الفادح الذي ارتكبوه؛ بنقطةٍ قلبت المعنى جذريًا. ثم تفاقم الوضع سوءاً مع ناسخ مخطوطة عُبيد، رديئة الطباعة؛ مع إضافة تفسيرات للاسم تتوافق مع هذا التشويه؛ وليتعاقب، من بعد ذلك، عدد من المفسّرين والفقهاء والإخباريين المسلمين؛ الذين استخدموا صيغة الاسم هذه، ليتمّ بذلك نسيان الدلالة الأصلية نهائياً، وتحلَّ محلها دلالة جديدة.

ومع هذا، فإن التشويه في رسم الاسم والذي طاولَ إرسالات الأسطورة وإشاراتها الرمزية لم يكن اعتباطياً، أو

صرفاً أخرقَ ناجماً عن سوء فهم فظيع للمعنى المُتضمن في الاسم الأصلي؛ كما قد يخيّل لنا لأول وَهْلَة؛ بل كان تعبيراً دفيناً وغامضاً بعض الشيء؛ عن إحساسٍ جمعيّ بأن الإسلام وثراءَ الدولة الإسلامية، قد زحزحا إلى الأبد، لا ذكريات المجاعة والقحط والجَدب، وإنّما كذلك كلَّ الدلالات الباطنة والمخفيّة التي يقوم بتنشيطها الاسم ذاته، وإحالته العرب على ماضيهم الفجائعي. وهذا وحدهُ ما يفسر لنا سرّ وجود الاسم ذاته، حتى اليوم، في صيغتين تبدوان متناقضتين: (عَوْص) و(عَوَض)، داخل قوائم الأنساب العربية وفي التوراة؛ وداخل المَرويات الإخباريّة العربية العتيقة أيضاً.

في هذا الإطار؛ أدّى حصول علماء الآثار الذين نقّبوا طويلاً في خرائب ثمود؛ فيلبي، غلاسر Glasser، جام، ريكمان، ليفي، والهولندي فان دير براندن؛ على نقوش ثمودية تحمل الاسم نفسه وبصيغته العتيقة (عَوْص) إلى نتائج عدّة؛ منها ردّ الاسم إلى معناه الأصلي، الذي حفظتهُ النقوش.

ولكن وعلى الرغم من حصولنا على نتائج أركيولوجية مهمة تؤكد الصيغة الحقيقية لاسم الإله العربي، فقد برزت، وعلى غير توقع، قراءة تعسفيّة ناجمة عن الجهل الفاضح بالموروث العربي القديم. كان جام متسرّعاً في التحقّق من قراءته التي استندت إلى أن الكتابة التصويتيّة للاسم هي (أوس)، ولم يكن ذلك مقبولاً بأيّ صورة من الصور.

إذا ما انتقلنا خطوةً أخرى، وقمنا بتحليل اسم الإله (الجدّ الأعلى) الآخر حَوْل؛ فإننا سنجد فيه كل العناصر الفونيطيقيّة لكلمة حَوْل بمعنى سنة، عام، دورة السنة، الزمن، وهو معنىً شديد الارتباط بدلالتين متناقضتين، وهذا أمرٌ مشهودٌ في اللغة العربية التي عرفت قديماً ما يُعرف بـ (تضاد الدلالات) حيث الكلمة الواحدة؛ تعرض على مُتلَقيها مَعنيين متناقضين. ويبدو

عوس

نصّ ف. د. براندن:

«.. يرى الأستاذ ريكمان أن (عوس) آلهة لحيانية. ويعتمد في رأيه هذا النّص اللحياني الذي ذكره جوسن ٢٧٢،٣ وقد ذكر جام النص نفسه وأضاف أنّه قد وجد الكتابة نفسها في نص سبئي.

أن الصيغة (أوس) التي يقدمها المؤلف هي خطأ في الكتابة الصوتية...».

(تاريخ ثمود: ١٣٣)

أن الأصل في الكلمة هو معناها العتيق: السنة. والعرب تقول: أصابتهم سنة؛ والمُراد بذلك: أصابتهم سنة شديدة، جوع، جفاف، ثم تطورت الدلالة لتشير إلى السنة بإطلاق، أيّ إلى الزمن. وهذا هو بالضبط، إله الزمن العربي، والمعبود الذي حظي بمهابة سائر الجماعات البدائية في الجزيرة العربية، وهو يقابل كرونوس اليوناني. وحتى اليوم يُقال للطفل الذي أكمل عامه الأول (دارَ حَوْله)؛ كما أن في الكلمة كل العناصر الفونيطيقيّة لكلمة (حَوْل) بمعنى الاستدارة (تقول: طفتُ حول البيت) وهذه عناصر أساسية لازمة لصورة المعبود كإله للزمن. يعني هذا أن تطور الدلالة أفضى إلى ظهور دلالة متناقضة، حيث انتقل المعبود من إله للجدب، للشدّة، إلى إله للخصب والزمن والنماء. ولعلّ ارتباط حَوْل السبئي بجنوب غربي الجزيرة العربية، له صلة عميقة بالدورة الزراعية هناك؛ ولذا عَبدهُ السبئيون بصفته إلهاً زراعياً مماثلاً في صفاته للإله سين إله القمر.

عطار سمائي

نص براندن

«.. إنه اسم إله نجمي عُبد في كل انحاء الجزيرة العربية. وقد وَرَد اسمه في اللغة الثمودية (عطر) و(عتر)...».

(تاريخ ثمود: ١٢٥)

في دعاءٍ ثمودي نقله ف.د. براندن (تاريخ ثمود) نقرأ:

> «يا عطّار سمائي. ليُبارك حَوْل. أسمعوا أصواتكم إلى ذي دادات. أعطِ حَوْل. ساعدني».

إنّ الاختلاط في الأسماء والدلالات داخل قوائم الأنساب؛ يمكن تفكيكه بردّ أسماء الأعلام إلى أصولها بما هي «توصيفات» لحقبٍ وعهودٍ ومواضعَ وأحداث مأسويّة، ومعتقدات دينية وأنماط حياة عاشتها الجماعات القديمة بعمق واستغراق؛ قبل أن تَتبلْور هوّياتها الثقافية. أسطورة زيارة إبراهيم لابنه إسماعيل بعد طرده (نفيه) إلى الصحراء قابلة لقراءة ذات مستويات متعدِّدة. وهذا ما يطمح الكتاب إلى تحقيقه والدفع به إلى أمام، أملاً في تَقصّ بنّاء للتاريخ المسكوت عنه.

[٢]

من السبط إلى القبيلة

وصَفَ العرب، شأن جماعات أخرى، شكل تراتبهم الأسري بـ «القبيلة». ولكنهم؛ كما يتّضح من المَرْويات، عرفوا شكلاً سابقاً على ظهور هذا النوع الجديد من التجمّعات؛ هو نظام السِبْط. وعلى الأرجح لعب التكاثر غير المُسيطر عليه داخل رقعات جغرافية خِصْبَة وضيّقة ومحدودة الموارد؛ دوراً حاسماً في التنافس والتزاحم، وهو ما أدّى إلى تصادمات صارخة وعنيفة، من جهة وإلى ابتكار شكل جديد للتراتب؛ يسمحُ ببقاء القرابات الدموية حتى مع تفرّق الجماعة وتشظّيها، من جهة أخرى. إن التعبير الشيّق وغير المتوقّع؛ الذي استخدمه العرب في وصف تكاثرهم (رَبِلَ القوم) يتضمن في إيقاعه الداخلي معنىً شديد الارتباط بتفاقم إمكانات الصدام في الأماكن الخصبة المزدحمة؛ وهذا ما يفسّر لنا المعنى الحقيقي لتوصيفات الإخباريين العرب القائلة: «فلمّا رَبِلَت إياد» و«فلمّا رَبِلَتْ مُضَرٍ». فهم قصدوا، على وجه التحديد؛ التلميح إلى هذا الوضع المتفجّر الناجم عن التكاثر، كما إلى المشكلات التي يثيرها، على الأقل آنياً، على صعيد التداخل في القرابات الدموية أو التصادم بين الجماعات المتوالدة والقاطنة. المثير للاهتمام في هذا الصَّدد؛ أنّ كُلاً من النّص التوراتي وكتب الإخباريين القدماء، تستخدم التعبير نفسه، حرفياً، عند وصفها للنتائج التي يسفر عنها تكاثر الجماعة في موطنها.

نصُّ ابن الكلبي

«حدَّثنا أبي وغيره - وقد أثبتُّ حديثهم جميعاً - أن إسماعيل بن إبراهيم (ص) لمّا سكن مكة ووُلِدَ له أولادٌ كثير حتى ملأوا مكة ونَفوا من كان بها من العماليق، ضاقت عليهم مكة ووقعت بينهم الحروب والعداوات وأخرجَ بعضهم بعضاً فتفسحوا في البلاد والتماس المعاش».

(الأصنام: ٦)

تعبّر التوراة عن ذلك بعبارة «فلمّا ضاقت بهم الأرض» وتستخدم الإخباريات التعبير ذاته: «فلمّا ضاقت بهم البلاد، أو الأرض، فتفسحوا». يَرِدُ في التوراة؛ عند سرد أخبار هجرة لوط وافتراقه عن إبراهيم (تك: ١٢/١٨ ـ ١٤/٢): «فلم يحتمل ضيق الأرض أن يقيما معاً لأن مالهما كان كثيراً، فلم يمكنهما المقام معاً» بينما يرد في كتب الإخباريين (أخبار مكة، الأزرقي: ١: ٨٤) مثلاً، «ثم نَشَر الله تعالى بَني إسماعيل بمكة؛ وأخوالهم من جُرْهُمْ إذْ ذاك حكام مكة وولاة البيت كانوا كذلك بعد نابت بن إسماعيل. فلمّا ضاقت عليهم مكة وانتشروا بها وانبسطوا في الأرض، ابتغوا المعاش والتفسح في الأرض».

بيد أن الاستقرار الطويل جلب معه تغيُّراً مفاجئاً، له طابع راديكالي، وقوة زخم لم تكن في الحسبان، طاول الاصطلاحات والمفهومات المتداولة؛ حيث إن العرب قاموا، في وقتٍ ما، بتعديل جوهريّ على شكل التراتب القديم ونمطه، وذلك تطويراً لحاجات الاتصال المتعاظمة، عبر قنوات أكثر فاعلية ويُسْراً؛ بقراباتهم المباشرة وغير المباشرة، وبالطبع لتأمين أسلوب عمليّ يمكّنهم من التعرّف إلى هذه القرابات.

كانت «القبيلة» في شكلها الجنينيّ، البدائي، تستمد مفهومها عن نفسها من الطبيعة؛ فهي شجرة قرابات متشابكة ومتداخلة، داخل وحدات أُسرية تخضع لنظام تراتبيّ متماثل؛ ولا يزال تعبيرنا الشائع عن الأنساب ينصرف إلى هذه الصورة، فالقبيلة هي «شجرة أنساب»؛ وهو اصطلاح يدلّ على الأصل البعيد، المتماهي مع الطبيعة، للشكل العتيق الذي جرى القطع معه والانتقال إلى شكلٍ جديد. وفي هذا المستوى المُحدَّد من التعديل، يمكن رؤية لحظة الانتقال هذه

من «الطبيعة» إلى «الثقافة»؛ إذْ يبدو أن شكل الشجرة المستمد من الطبيعة ومماهاة التراتب الأسري به، أو مضاهاتِه، كان يثيرُ أمام العرب وتَنسْلِهم المتزايد، مشكلاتٍ صعبة قد يتعذّر حلها في إطار النظام القديم. فكما تلتفُّ أغصان الشجرة وتتداخل مع بعضها البعض؛ كانت الأنساب البشرية، داخل هذه التجمعات، تلتفُّ وتتداخل، حيث يغدو، مع الوقت، أمراً عسيراً بالفعل، التَعرُّف إلى حدود القرابات الدموية أو أسلوب الاتصال بها. ومع هذا؛ بدا أن العرب توصّلوا، في وقتٍ ما من الأوقات، وبعد استقرار طويل نسبيّاً، إلى هيكليّة ديناميكية فيها كل عنفوان التطلّع إلى أدوار جديدة، ملائمة وفعّالة، وذلك لأجل تأمين توزّع أفضل وأدقّ لأنسالِهم وقراباتهم، فكان ظهور «القبيلة» محلّ «السِبْط»؛ والسِبْط هو غصنُ الشجرة، ومولود الناقة في الآن ذاته. لقد كان هذا الانتقال تطوراً ثورياً وجذريًّا؛ سرَّعَ من وتيرة تمايز العرب وانفصالهم عن طفولتهم العبرانية، بحسب أسطورة طرد إسماعيل.

مجتمعات الخراف، مجتمعات الإبل

نصّ ابن خلدون

«.. ومَنْ كان معاشهُ في السائمة مثل الغنم والبقر فهم ظُعنٌ في الاغلب لارتياد المسارح والمياه لحيواناتهم ويسمون شاوية ومعناه القائمون على الشاه والبقر. وأمّا من كان معاشهم في الإبل فهم اكثر ظعناً وابعد في القَفر».

(المقدمة: ٩٦)

هو ذا شكلٌ جديد للتوزّع الأُسريّ، يؤمِّنُ طُرقاً وقنوات اتصال أكثر «اقتصادية» ومرونة، من الشكل الجنينيّ السابق؛ وقد انبثق من قلب التمايز الثقافي، عبر الهجرة و«الطرد» والانفصال. قبل هذا الوقت، كان التراتب داخل الجماعة البدائية، التي يُسمّيها الدارسون بـ «الأقوام التوراتية» يقوم على أساس استلهام الطبيعة واشتنباط حلول مباشرة منها؛ فكان ظهور نظام الأسباط، في البداية عند العبرانيين؛ محاكاة بارعة للطبيعة من منظورين:

١: الأسباط بصفتها فروع الشجرة وأغصانها.

٢: وبصفتها أيضاً، مولودات الناقة (يُقال في اللغة: سبطت الناقة إذا ألقت مولودها).

لقد استمدّت الجماعة القديمة شكل التراتب هذا، من الطبيعة، في إطار محاكاة الإنسان لسلوك الموجودات في البيئة؛ فكان أن دُمج بين دلالتين: ولادة الناقة لسبطها؛ ومدُّ الشجرة لفروعها وأغصانها؛ وبالتالي جرى اشتنباط تراتب أُسري للجماعة على أساس أنها «شجرة» أو «ناقة».

إذا كان هذا النظام الثقافي، بدا منسجماً ومتوافقاً في وقت ما من الأوقات، مع الحالة الرعوية الراسخة، المتينة والمتجذّرة في بيئةٍ معادية؛ وبما هي تنقّل دائم؛ فإنّه، في المقابل، يبعث على الظنّ أن من المُتَعذّر بالفعل، تصوُّر إمكانية واقعية لتفادي النتائج التي سيسفر عنها؛ أو حتى مقاومة هذه النتائج في المدى البعيد. لقد كان الاستقرار يجلبُ، آنئذٍ، نمطاً محتوماً من التصوّرات، يصعب أيضاً؛ تفادي اللقاء أو الارتطام بها. ولذا انتقلت الجماعة الأولى من العرب انتقالاً متتابعاً؛ من «الطبيعة» إلى «الثقافة». إذا طبّقنا تصوّرات ليفي شتراوس؛ إذْ شكلوا، بانفصالهم عن العبرانيين (حادث الطرد الأسطوري لإسماعيل) قبائل ولم يعتمدوا نظام الأسباط القديم؛ الذي حافظت عليه، وتمسّكت به إلى النهاية، الجماعة القديمة من بني إسرائيل. ولا بد أن نتذكر هنا، أنّ كلمة «عرب» لها صلة وثيقة بكلمة «عبر» وقد تكون في بعض صورها، انقلاباً في مبنى الكلمة الأصل (تحوُّلُ عَبَر، بإبدال الحروف وهي ظاهرة لغوية معروفة، إلى عرب). أي: أنهم أنجزوا هذا الانتقال من نظامٍ سابق إلى نظامٍ جديد، بفضل واقعة انفصالهم عن طفولتهم «العبرانيّة»؛ وهذا هو المغزى الحقيقي، برأينا، لأسطورة الطرد؛ إذْ إن صورة إسماعيل (الطفل) مطروداً إلى الصحراء، تختَزِنُ في تكوينها، معنىً ما في هذا الاتجاه. وقد استكمل المخيال الإخباري العربي هذه الصورة النموذجية بإنشاء أسطورة

موازية، ولكنها مكمّلة، عن انفصالٍ جديد قاده الإسماعيليّون عن العماليق عبر حادث الطلاق المتُخيّل. وبذا توصلوا إلى شكل مثالي من التوزع الأُسريّ؛ فكان أن ظهرت القبيلة الجديدة، أي قبيلة العرب المُسْتَعرِبَة لا قبيلة العرب العاربة (وثمة فرق هيكليّ سنراه تالياً) بصفتها تجسيداً للحظة الرشد والنضج والتمايز. لقد أحلّوا في تنظيمهم لأنفسهم، نظاماً من التراتب، محل نظامٍ بدا أنهم كانوا يُعدُّون العُدَّة للقطع معه. واقتضى ذلك، بطبيعة الحال، الانفراد بقوائم أنساب جديدة تُعبّر عن هذا التراتب الجديد. كان من الواضح أن صورة هذا الانتقال من «هندسة» بذئية؛ تحاكي «هندسة» الطبيعة؛ إلى شكل ثوري، في عصر الاستقرار (الوصول إلى مكة وطرد العماليق، وإدارة الحياة الدينية بإنشاء بيت العبادة الأعظم والمركزي للعرب) تتويجاً لهذا التطوّر. وبالفعل فإن تحليل مَرْويات العرب عن بناء (الكعبة) بعد وصول الإسماعيليين إلى مكة، سوف يفصح عن معنى هذا الانقلاب الجذريّ الذي ترافق مع ظهور القبيلة الجديدة محل القبيلة القديمة ومحل السبط.

نحلة المعاش

«إن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله فمنهم من يستعمل الفلح والفراسة والزراعة ومنهم مَنْ ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر.

ثم إذا اتَّسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه دعاهم ذلك إلى السكون والدعة».

(ابن خلدون: ٩٥)

عنى ذلك؛ وقبل كل شيء، بداية حقبة حلّت فيها «الثقافة» محل «الطبيعة»؛ وقد وجد ذلك تعبيره في المماثلة بين «هيئة الإنسان» والقبيلة؛ وهي مماثلة كانت ضالّة العرب التي ينشدون بلوغها؛ ربما قبل انفصالهم، عندما بدا أن نظام الأسباط آخذ في التهالك؛ مع تعقّد مشكلة التراتب والانتساب. كان نظام السبط محاكاة للشجرة أو الناقة، فيما ظهر نظام القبيلة كمحاكاة لـ «هيئة الإنسان»؛ وعند هذه النقطة الحرجة حدث الانقلاب، بنقل المخيال من التأمل في موجودات الطبيعة، ومفرداتها البسيطة، إلى التأمل في «هيئة الإنسان» بصفته أُعقد (أعظم) هذه الموجودات؛ وهو

من الطبيعة إلى الثقافة

«.. ولهذا نجدُ التمدّن غاية البدوي يجري إليها وينتهي بسعيه إلى مقترحهِ منها ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده عاج إلى الدعة وأمكن نفسه إلى قياد المدينة.

فقد تبيَّن أن وجود البدو متقدّم على وجود المدن والأمصار وأصل لها».

(ابن خلدون، مقدمة: ٩٧)

أمرٌ كان في صلب عقيدة التوحيد الإبراهيميّة، عن عظمة الخالق المتعالي والمفارق. ولا شك أن ثمة عوامل دافعة أخرى، لعبت دوراً حاسماً في هذا الانتقال؛ فمع استيلاء الإسماعيليين على مكة، وبناء بيت العبادة المركزي «الكعبة» ولفرض هيمنته على الأشكال السابقة أو المنافسة؛ حدث توسّع من طبيعة جديدة، خارج مكة؛ وهذا ما تكفّلت الإخباريات العربية في سرده، عن «غزو» إسماعيلي طاول شبه الجزيرة العربية، شمالاً وجنوباً. إنّ توسّعاً عنيفاً؛ خارج مكة، كان يتطلب شكلاً جديداً من التراتب، وهذا وجده العرب في «هيئة الإنسان» لا في «هيئة الناقة» أو «الشجرة»؛ فالإنسان بفضل هندسته العجائبية؛ يؤمّن أشكالاً من الاتصال، المرنة ولكن الديناميّة إلى أقصى حدٍّ أيضاً؛ بسائر أعضاء جسده وبكل فرع من فروعه، والتحكّم بها ـ بخلاف الشجرة أو الحيوان ـ. هذا التَخييل الذي تمّت في إطاره، مماهاة القبيلة بـ «هيئة الإنسان» أظهر إمكانات المواءمة والابتكار، تجسيداً لشروط الهيمنة الجديدة. ولعلّ في تطبيق هذا الطراز البشري على الجماعة لإعادة توزيعها في «بطون» ثم «أفخاذ» و«فصائل ـ جمع فصيلة وهي الساق» ما يضمن الاتصال بالقرابات الدموية في سياق عصبيّة جديدة؛ هي غير عصبيّة «الأسباط» كانت ملائمة لجماعة صغيرة مرتحلة.

قد تكمن أهمية هذا الانتقال بالنسبة إلى القبيلة الإسماعيلية، التي استعارت النظام أصلاً من «العرب العاربة» الذين كانوا كما يقول ابن الكلبي، يحاكون شكل «الناقة» في تراتبهم؛ في أن الشكل الجديد كان يحقّق لها دمجاً خلاّقاً للوحدات الأسرية في إطار كيانيّة جديدة، أشبه ما تكون بجسديّة جماعية؛ بل ولأنه الشكل الوحيد الذي

يحوّلها إلى «رجل واحد»؛ وهذا مغزى المماثلة المدهشة في وصف العرب للقبيلة بـ «الرجل»، فهم يقولون بحسب منطوق الروايات الإخبارية: «وولد لإسماعيل اثنا عشرَ رجلاً». يروي ابن الكلبي (ت: ٢٠٤ هـ) عن والده الكلبيّ؛ أنّ العرب توزعوا قديماً على هذا النحو:

«الشعب، القبيلة، العمارة، البطن، الفخذ، الفصيلة».

وهي طبقات أشبه ما تكون بـ «هيئة الناقة». فالشعب أعظم الأجزاء وهو مأخوذ من شَعْب الرأس؛ ثم «القبيلة» وهي مشتقّةٌ من قبيلة الرأس أي: جبهته؛ ثم «العمارة» وهي الصدر؛ وأخيراً «البطن» و«الفخذ» فـ «الفصيلة» وهي الساق. عندما هاجرت القبيلة الإسماعيلية؛ لم تكن سوى «سبطٍ مطرود» ينسبُ نفسه إلى «الأب» لا إلى «الأم» وهو جوهر نظام الأسباط؛ وهذا مغزى كونه متحدِّراً من أمّ غريبة أو جارية، وجوهر رفض مشاركته في «الإرث» بحسب منطوق الرواية التوراتية؛ فيما كان بنو إسرائيل يبلْورون هويتهم داخل البيت الإبراهيمي، طِبقاً لنظام الأسباط الأمومي. ولذا يمكن رؤية الافتراق، من منظور آخر، بصفته تناحراً بين النظامين: «الأبويّ» و«الأمومي» انتهى بالطرد والإقصاء. وعلى هذا النحو برزت الأشكال الثلاثة الكبرى في التراتب: الأسباط (في بَني إسرائيل) والشعوب (في العرب العاربة) والقبائل (في العرب المُستَعرِبة). إنّ دلالة كلمة «سبط» المباشرة تؤدي إلى المعنى الدينيّ، ولعل التعابير المستخدمة في هذا النطاق مثل (سبط رسول الله) عند الشيعة في وصف أبناء فاطمة، تشير إلى الحفيد المتحدِّر من الأم حصراً. هذا المحتوى الديني للكلمة؛ التي صارت تعني بعد استخدامها في هَيْكَلَة الجماعة لنفسها: «فرقةً» لا فرعاً وحسب؛ هو محتوى عتيق، بالفعل، يمكن تتبّع أثره في

التوراة والإخباريات العربية، فقبل ظهور موسى في حياة الشعب الإسرائيلي القديم؛ لم تكن الكلمة ذات مدلول دينيّ؛ بل كانت تعني «فرقة» كما كانت تعني، ذات يوم، «غصن شجرة» أو «مولود الناقة» وهما في الحالتين صورة رمزية مكثّفة للأم.

استناداً إلى التوراة، فإن المحتوى الديني للكلمة بدأ فعلياً مع موسى ، حين أجرى أوّل إحصاء لـ «شعب» بني إسرائيل الصغير على أساس الأسباط والعشائر (عدد: ٤٢/١٥/٢٦ و٤٦/٢٢/١):

> «وكلّم الرّبُّ موسى في بريّة سيناء في خيمة الموعد، في اليوم الأول من الشهر الثاني من السنة الثانية لخروجهم من مصر قائلاً: أحْصُوا كل جماعة بَني إسرائيل بعشائرهم وبيوت آبائهم» و«تحصيهم أنت وهارون بحسب جيوشهم وليكن معكما من كل سبطٍ رجل».

تطلّب هذا الإحصاء نفيراً عاماً، جرى على أساس ديني صرف، إذْ كان الاختيار مشروطاً بانتساب الرجل أو البيت إلى النسل الإسرائيلي ليُعدَّ «سِبْطاً». ولذا طلب موسى وهارون من الرجال (أن يَنْتَسِبوا) وجمعا «الجماعة كلها في اليوم الأول من الشهر الثاني، فانْتَسَبوا». بهذا المعنى تحوّل نظام الأسباط مع موسى، تحوّلاً جذرياً، إذْ أصبح نظاماً دينياً خالصاً لا مجرد تراتب يتطلّبه وجود هذه الجماعة. لا تعني كلمة «إحصاء» هنا سوى إعداد قوائم الأنساب؛ وهي محاولة مبكّرة لتدوين القرابات؛ قامت التوراة بحفظها لنا كخبرٍ تاريخيّ.

الانساب

«.. إن بعضاً من أهل الانساب يسقط إلى أهل نسب آخر بقرابة إليهم أو حلف أو الفرار من قومه بجناية أصابها فيدّعي نسب هؤلاء ويُعدّ منهم. ثم إنه قد يتناسى النسب الأول بطول الزمان. وما زالت الانساب تسقط من شعب إلى شعب ويلتحم قومٌ بآخرين في الجاهلية والإسلام والعرب...».

(ابن خلدون: ١٠٣)

لقد تعايشت الأشكال الثلاثة من التنظيم داخل الجزيرة العربية، طويلاً، معبِّرةً عن التشكّل الجديد للتراتبيات الأسرية. ويتبينّ من وصف النويري (نهاية الأرب في فنون الأدب: ٢: ٢٧٧) أنَّ القبيلة القديمة كانت، بالفعل، على «هيئة الناقة» فهي تتألّف من: الجذْم، الجماهير، الشعوب، القبيلة، العمائر، البطون، الأفخاذ، الفصائل، الرَّهط. ومن الواضح أن العرب القدماء كفّوا، مع الوقت، عن استخدام بعض مفاصل هذا التراتب، في سياق تشذيبهم المستمر لشكل توزّعاتهم. بيد أن العلاقات التناظريّة المدهشة التي يقيمها هذا التصوّر لتجمع الجماعة؛ بين «الجذم» وهو جسم الناقة بضخامته، وبين «الجماهير» وهي مجمّع الصخور؛ يُحيلنا على ذكريات هذه الجماعة عن بيئتها الصخرية في الماضي الغابر. وكما أن هذا التعبير يستند إلى الذكريات القديمة الراسبة؛ فإن محاكاة شكل «الناقة» هو من بقايا الراسب الثقافي للنظام الأمومي، لأن المحاكاة جرت للناقة لا للجمل كما هو مفترض؛ وهذا ما سوف نعالجهُ تفصيلاً، لبيان صلته بقداسة الناقة، التي نرى في أسطورة طرد هاجر وإسماعيل؛ تعبيراً من تعبيراتها. وقد لاحظ ابن الكلبي، أن القبيلة «الجديدة» احتفظت، مع هذا، ببعض بقايا التنظيم القديم؛ حتى أنها مزجت بين محاكاة «الناقة» من جهة ومحاكاة «الإنسان» من جهة أخرى؛ وذلك بالإبقاء على بعض مفاصل نظام التجمّع القديم مثل «العمائر» الذي تلاشى مع الوقت. على هذا النحو جرى التخلّي عن بعض مرتكزات النظام القديم؛ مثل «الجذم» و«الجماهير» و«العمائر» في سياق التطور التاريخي للقبيلة الجديدة التي ولدت من نسل إسماعيل. وثمة مزاعم قليلة الأهمية يوردها الإخباريون، عن إضافة لجأ إليها العرب كان من شأنها أن

شروط الاستقرار

«.. فغاية الأحوال عندهم ـ البدو والعرب ـ الرحلة والتغلّب وذلك مناقضٌ للسكون الذي به العمران ومنافٍ له. فالحجر مثلاً إنما حاجتهم إليه لنصبهِ أثافي للقِدْر فينقلونه من المباني ويخربونها عليه ويعدونه لذلك. والخشب أيضاً إنما حاجتهم إليه ليعمروا به خيامهم ويتخذوا الأوتاد منه لبيوتهم فيخرّبون السقف عليه فلذلك صارت طبيعة وجودهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران».

(ابن خلدون: مقدمة: ١١٨)

تضاعف وحدات هذا الشكل الهندسي؛ هي «الحمولة»، ولا يبدو هذا صحيحاً؛ والأرجح أن نظام الحمولة يتصل بالهجرة والترحال وأن الإضافة لم تكن متأخرة؛ بل قد تكون حلقة منسيّة من حلقات الهندسة الاجتماعية التي نشأت في قلب عصور التنقّل والترحال. وبالفعل؛ ثمة صلة قوية بين كون القبيلة تتألف من «حمائل» كما هو الحال حتى اليوم؛ وبين كونها جماعة متحركة بما أن «الحمولة» هي قافلة الإبل. كان مفهوم الاستقرار عند العرب؛ في وجه الإجمال، سواء أكانوا عرباً عاربة أم عرباً مُسْتَعرِبَة، موضوعاً للتنازع حتى في هذا الإطار من إنشاء هندسات اجتماعية متوازية؛ ذلك أن فكرة المكوث في «وطن» واحد، يعني للقبائل الجائعة وفي بيئة معادية، مفاقمة لشروط الدمار؛ ولذلك كان التعايش ممكناً بين نزعتين متأصلتين ومتناقضتين: نزعة ماضويّة تشدّ الجماعة إلى طفولتها حيث التنقّل من مكان إلى آخر، بحثاً عن «وطن» مماثل للوطن التاريخي تتوافر فيه شروط الإقامة؛ ونزعة أخرى تتجاذب معها بقوة، إلى الاستقرار والكفّ عن «الجَوَلان في الأرض» بتعبير الإخباريين؛ وبالتالي التفتيش عن حلول حياتية جديدة لمواجهة مشكلات «الإقامة» في الأرض بما فيها مشكلات التكاثر في الأنسال وتعقّد شبكات الانتساب.

الترحال والتمدّن

«.. وقد ذكر جماعة من أهل السِير والأخبار أنّ جميع من ذكرنا من هذه القبائل كانوا أهل خيمٍ وبدو مُخيِّمين في مساكنهم من الأرض. وأنّ أميماً أول من ابتنى البُنيان وقطع الأشجار وسقّف السقوف واتّخذ السطوح..)».
(نصّ المسعودي ٢: ٢٧٦)

ارتأى المسعودي في فهمه لموضوع الاستقرار بالنسبة إلى القبائل (مروج ٢: ٢٤٦، ٢٤٨) أنّه كان يرتكز، في الأصل، على قواعد ثقافية (أخلاقية) صارمة متزمّتة تحكّمت به؛ إذْ إنّ القدماء من العرب:

> «لمّا ركّبهم الله على سموّ المخاطر ونُبل الهمم والإقدار والأنفَة والحميّة من المَعرّة والهرب من العار؛ بدأت بالتفكير في المنازل والتقدير للمواطن».

هذه الدوافع الثقافية (الأخلاقية) وقفت وراء البحث عن مواطن الاستقرار الموقتة؛ التي سمّاه العرب بـ «المنازل» تفريقاً منهم بين هذه المساكن وبين مواطن الاستقرار الطويل؛ ولذا تعايش التعبيران تعايشاً مطّرداً داخل المرويات الإخبارية والأساطير على هذا النحو: «مواطن» القبائل و«منازل» القبائل. إن كلمة «منازل» التي تشير إلى الترحال وإلى الإقامة الموقتة، بحثاً عن الطعام، تَتَمثَّلُ تمثّلاً عميقاً وبارعاً تحوّلات القمر، معبود العرب؛ فـ(منازل) القمر؛ وهي دورته؛ ذات طابع موقت، تتمتع بقابلية للتلاشي والظهور مراتٍ ومراتٍ ودون توقف. لقد نجم عن هذا الطابع الموقت للاستقرار؛ اضطراب عميق في نظام الانتساب، وأدّى إلى ظهور مشكلات جديدة وتناقضات جديدة أيضاً، لعبت دوراً مزعجاً في التحالفات القبلية. إنّ حيرة «علماء» الأنساب، عند العرب، حتى في العصر الأموي، إزاء قُضاعة، مثلاً، وما إذا كانت عدنانية أم قحطانية، لم تكن مجرد حيرة في «علم» يبدو أن لا معنى له؛ بل على العكس من ذلك؛ فقد وُظِّف «علم الأنساب» العربي في المعارك السياسية، وجرى الزّج بالقبائل على أساس حسم أنسابها، استطراداً في التأكيد على أنّ هذه الحيرة تمسّ صميم حياة الدولة الأموية؛ حين كانت قُضاعة الحائرة في نسبها هي بيضة القبّان في التوازنات القبلية الهشّة، خارج محيط البلاط الأموي في عصر معاوية بن أبي سفيان. لقد كان الاستقرار الموقت مصدراً من مصادر اضطراب أنساب العرب وتداخلها؛ بينما كان الاستقرار الطويل عاملاً حاسماً في تدوين الأنساب والحفاظ عليها داخل «شكل» قابلٍ بدوره للتداول الشفوي. ومع ذلك فإن هذا الوضع كان يؤدي باستمرار إلى نتائج عكسية وغير متوقعة. فالاستقرار

الطويل في المدن، كان يدفع، تدريجاً ومع الوقت، نحو تحلّل الروابط والقرابات الدموية، وبفسخ شبكات النسب، بينما، على الضّد من ذلك، كانت الجماعات المرتحِلة والمهاجرة، تحافظ بقوة على أنسابها، بما هي مصدر وقاية وحماية من الدمار.

هذا التناقض المحيّر، واجه قبائل العرب؛ وقد ارتأى ابن خلدون (المقدمة) أنّ العرب «تأملوا في نشأة المدن والأبنية فوجدوا فيها مَعرّةً ونقصاً». أدّى هذا التصوّر؛ بالنسبة إلى ابن خلدون، إلى أن يعتبر تدوين الأنساب حِكراً على البدو؛ فيما الجماعات التي جاورت أمماً أخرى كانت عرضةً إلى اختلاط أنسابها. إنّ كلاً من المسعودي وابن خلدون ينظران إلى موضوع الاستقرار كمفهوم يرتبط، عند العرب، بثقافة قديمة، رأت باستمرار إلى أن «الأرضين تمرض كما تمرض الأجسام وتلحقها الآفات». ولذلك قاد التأمل في هذا الوضع المتناقض؛ إلى فحص تجربة الاستقرار من زاوية عيوبه ومشكلاته لا من زاوية منافعه.

أ ـ العرب وعَرْبة

كانت المفاسِدُ المحتملة للمَوَاطِن تقود العرب نحو تصوّر المدينة ككائنٍ حيّ؛ قابل بطبيعته، هو الآخر، للفساد والعطب وربما الدمار؛ فيما بدت الصحراء، في المقابل، بمنازلها الموقتة، مجالاً حَيوياً للإفلات من الخطر. وقد يكون لهذا التصوّر المشحون بالرموز، أساسٌ أسطوريّ نجده في المرْويات الخاصة بالعرب وفي التوراة كذلك، عن دمار المدن بفعل قوى مهيمنة، خارقة، غاضبة ومدمِّرة في عقابها. وفي هذا النطاق؛ فإن مَرْوية التوراة عن دمار «سدوم وعمورة» تشيرُ إلى قابلية المدينة للدمار والفناء، تماماً هو الحال مع

عَرْبَة

«... عَرَبَة: بالتحريك هي في الاصل اسمٌ لبلاد العرب. قال ابو منصور: واختلف الناس في العرب ِ سمّوا عرباً والذي يتبيّن من هذا ان كل من سكن جزيرة العرب ونطقَ بلسان أهلها فهم العرب.

سمّوا عرباً باسم بلدهم العربيات. وقال أبو تُراب إسحق بن الفرج: عَرَبة باحة العرب. وقال ابو سفيان الأكلبي من خثعم:

ابونا رسول الله وابن خليلهِ
بعَرْبَةَ بوانا فنِعْمَ المركب...».

(نصّ ياقوت)

«أورشليم» و«إرم». ولذا كان الخوف الغريزيّ من المدينة؛ ولكن في الآن نفسه، الحلمُ بها والتطلّع إلى بلوغها؛ يُعيدُ تشكيل هذا المفهوم عن الاستقرار. نجمَ عن ذلك، في نهاية المطاف، تصوّر لمدينة صحراوية تتمتّع بقابلية «نقلها» وحملها أثناء الترحال. أي: مدينة يمكن، عند اقتراب الخطر، تفكيكها وإعادة تركيبها من جديد؛ وتتيحُ، فوق هذا كله، لقاطنيها داخل الفضاء الصحراوي، قدرةً استثنائية أكبر على صدِّ الخطر ومواجهة الفناء الجماعي، جرّاء الأوبئة أو ثورات البراكين والرياح المدمّرة. ويبدو أنهم وجدوا، أنّ من المناسب عند اختيار الأوطان الموقتة:

> «تَخيُّر المواضع بحسب أحوالها من الصلاح؛ إذْ الهواء ربما قوي فأضرّ بأجسام سكانها وأحالَ أمْزِجة قُطّانها – أي غيّر أمْزِجة سكانها».

وهذا ما يرتئيه المسعوديّ (مروج الذهب) ولكن من المهم، في هذا السياق، التدقيق في المعنى الفعلي الذي ينطوي عليه اصطلاح «العرب العاربة» لأن له صلة وثيقة بالاستيطان وبناء المدن والاستقرار؛ وبالتالي ظهور قوائم الأنساب. لا يفيد معنى «البائدة» الذي يتلازم مع هذا الاصطلاح ويستعمل كبديلٍ دلاليّ عنه؛ المعنى نفسه، كما قد يتخيّل الدارس، وإنْ كان الاستخدام يتيح مثل هذه الإمكانية؛ بل هو ينصرف إلى معنىً آخر يتّصل بكلمة «عَرَبة»؛ وهذه وردت لأول مرة في نصّ قديم؛ في التوراة في معرض وصفها شعوباً بدويّة مرتحلة تَقْطُن مكاناً محدّداً هو «عَرَبة». وقد رأى المسلمون الأوائل، عندما تفجّر النقاش حول جذر كلمة «عرب» أن اسم العرب جاء من اسم موضع «عَرَبة» هذا؛ وهو الاسم الذي أُطلِق على جزيرة العرب ولذلك يغدو اصطلاح «العرب العاربة» صفة لجماعة بشريّة تحدّرت

من الجنوب (اليمن) صوب الشمال، أي: صوب «عَرْبة». وعلى الأرجح، في هذا النطاق، أن أسطورة طرد إسماعيل وأمه (نفيهما)، تشير إلى الجماعة المنفصلة عن العبرانيين، والمتّجهة مرغمةً صوب «عَرْبة» حيث تقطن تجمّعات قبلية تسيطر على الإقليم الشمالي الخصب؛ ولهذا السبب جرى تصوّر ظهور اللغة العربية كلغة خاصة بالجماعة المطرودة؛ وكأنه نتاج هذا الطرد ووصول إسماعيل إلى مكة.

بنو إسرائيل والعرب

«ومن أشدّ تقارب في النسب وموافقة في القرابة وأشدّ تباعدٍ في اللغات بنو إسماعيل وبنو إسرائيل أبوهم واحد وهؤلاء عرب وهؤلاء عَبَر...».

(نصّ ياقوت ٤: ١١٠)

ينسجمُ هذا التصوّر، إجرائياً، مع فكرة انطلاق الهجرات السامية من موطن ما، هو «الخزّان البشري» الأول؛ الذي تدفّقت منه، تالياً، هجرات كبرى صوب العراق والشام ومصر وكريت. وإبّان ظهور الدولة الإسلامية ثار نقاش حيوي ومثير بين الفقهاء المسلمين واللغويّين حول أصل كلمة «عرب» ومن أين جاءت وماذا تعني، وذلك سعياً وراء تثبيت إسلاميّ للهويّة؛ ولأجل فهمٍ أفضل لمعنى الكلمة المُتنازع في أصلها. وفي إطار هذا التنازع اللغويّ كان بنو إسرائيل والصلة الدموية بهم؛ مادة أساسيّة، مثيرة هي الأخرى؛ بما أن المسلمين أجازوا مدّ أنسابهم إلى «عابر». كان الثعالبي مُتَردداً أو محايداً في الإشارة إلى معنى النقاش من زاويته اللغوية. وارتأى أن المسألة تنحصر في اختلاف:

> «الناس في العرب لِمَ سُمُّوا عرباً، فقال بعضهم: أوّل من أنطق الله لسانه بلغة العرب: يَعرُبُ بن قحطان وهو أبو اليمن وهم العرب العاربة».

لا يبدو هذا التقدير حصيفاً أو مقبولاً؛ كما أن حياديته الباردة لا تكاد تقدِّمُ شيئاً. لكن ياقوت الحمويّ (المعجم: ٤: ١٠٩) ارتأى أن أولاد إسماعيل نشأوا في موضع محدّد من الجزيرة العربية يُقال له «عَرْبة» وهذا الموضع هو تهامة. ولم يكن هذا صحيحاً؛ لأن «عَرْبَة» بحسب ابن الكلبي؛

الذي ينقل عنه ياقوت، هي سائر أجزاء الجزيرة العربية، لا تهامة وحدها.

واحتجّ بعض المساهمين في هذا النقاش ببيت شعر (منحول) يُنسب اعتباطاً لأبي طالب والد الخليفة الراشديّ الرابع علي:

«وعَـزْبَـةَ دارٌ لا يَـحِـلُّ حـرامـهـا
مـن الـنـاس إلاّ الْـلـوذَعـيّ الحَلاحِـلُ»

لقد رأوا في هذا البيت «الموضوع والمنحول» أساساً صالحاً؛ مع هذا لكي تَتطابق «عَزبَة» التوراتية مع «عَزْبَة» العربية؛ وهي مطابقةٌ مثيرة بالفعل، لأن العرب كما بني إسرائيل، يتفقون على الاسم ذاته وطِبقاً للصيغة التي وَرَد فيها في التوراة؛ على أنه الوطن التاريخيّ لهم. وإذا أخذنا المعنى في صورته الجغرافية التي تصوّرتها التوراة لـ «عَزبَة»، لا في صورته اللغوية وحسب؛ وعلى أساس أنّه توصيف مكاني نَظَر إليه كاتب النّص التوراتي من موضعه جنوب غربي الجزيرة العربية، ورأى فيه امتداداً صحراوياً حتى أقصى الشمال؛ فإن هذا الموضع لن يكون في هذه الحالة سوى الطريق الافتراضية التي اتّجه إليها موكب بطل الأسطورة إسماعيل وأمّه هاجر بعد طردهما؛ وهو توصيف لا يبدو غامضاً أو مُلتَبِساً كما هو الحال مثلاً مع «سْعِّير» التي اتجه صوبها عيسو (العيص). ويُفهَم من بيت شعرٍ آخر منسوب للثوريّ:

«لـنـا إبـلٌ لم تَـطْـمُـثْ الـذّل بَـنَـيـهـا
بَـغَـرَبـة مـأواهـا بَـقَـرنٍ فـابـطـحـا»

إن هذا الوصف يتلازم مع ذكر أمكنة ومواضع محدّدة يعرفها العرب بعمق؛ كما يُفهم من المَرْويات التاريخية عن

عَزبَة وإسماعيل

«نشأ أولاد إسماعيل بِعَرَبَة وهي من تهامة فنسبوا إلى بلدهم وقال أسد بن الجاحل:

وعَرْبَةُ أرض جدُّ في الشهر أهلها
كما جدَّ في شرب النُّقَاح ضماءُ

مجيء عزْبة كلها ساكنة الراء دليلٌ على أنها ليست ضرورية، وإنْ كان الأصل سكون الراء».

(نصّ ياقوت ٤: ١٠٩)

هذه النقاشات المحتدمة، أنها انتقلت من حَيّز السجال حول «عَرَبَة» وتحديد جغرافيتها وما إذا كانت «تهامة» وحدها أم كامل الامتداد الصحراوي؛ إلى حَيّز تحديد نوع الصلة التي ربطت العرب، ذات يوم، ببني إسرائيل. وقد لاحظ ياقوت أثناء نقله لأخبار هذا السجال من مصادر لم يذكرها بالاسم؛ أنّ العرب احتجّوا، ضد الرأي القائل بصلة ما مع بني إسرائيل؛ بحجج عدّة وقالوا إنهم «لم يكونوا عرباً» كما ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء؛ وهذا أمرٌ لم يصلنا عنه شيء كثير. وارتأى ياقوت:

> «لا نرى أنّ بني إسرائيل قد عمّروا الحجاز؛ ولذا لم يُنْسَبوا عرباً لأنهم لم ينطقوا بلسانٍ كان قبلهم».

وهذه الحجة «إنهم لم يتكلموا بلغة هي سابقة على ظهورهم»؛ تفيد معنىً واحداً: تأكيد أزليّة اللغة العربية؛ إذْ ظلّ العرب يعتقدون أنّ لغتهم قديمة قِدَم وجودهم؛ تضرب بجذورها في تربة المسرح الذي لم يكن قد شهد بعد ظهور بني إسرائيل. لكن أيّاً من المتساجلين لم يلتفت إلى التناقض الفاضح بين وجود قوائم أنساب مشتركة مع الإسرائيليين، وبين نفي الصلة الدموية بهم؟ لقد تداخلت وتشابكت مسائل الأنساب، واللغة والوطن التاريخي والصلة مع بني إسرائيل، حيث غدا كل نقاش حول هذه المسألة؛ مثيراً لمسألةٍ أخرى.

إنّ معرفة التوراة بعالم «عَرَبة» التي اتّجه صوبها موكب إسماعيل الأسطوري؛ تبدو على رغم التناقضات، معرفةً عميقة وغنية؛ وهناك ثلاثة سطوح داخل النّص التوراتي تعرّف بهذا العالم:

الأول: بصفتهم «إسماعيليين»؛ ولكن من دون القطع

بكونهم أبناء عمومة كما هو مُفترَض من فحوى (سفر التكوين) الذي تحدث عن طرد إسماعيل أثناء وليمة ختان إسحق، باعتباره أخاً من أمّ «أجنبية». إن سائر الأسفار التالية تصمت عن هذه القرابة الدموية؛ وتكتفي بالإشارة إليهم كـ «إسماعيليِّين» في سياق الكلام عن «غرباء» تأتي قوافلهم مصادفةً حين يلقى يوسف في البئر. هذا «التغْريب» للأخ المطرود وتثبيت صورته وصورة سلالته من بعده كغرباء؛ يُفصح عن المحتوى الفعلي لمَرْوية الطرد؛ فهي مُصمَّمةٌ لسرد أسطورة وصول الإسماعيليين إلى «غَرْبة» من خلال الحديث عن قرابة دموية تَحلَّلت واندثرت. لكن التوراة، في المقابل، تعودُ في نصوص أخرى، وتتحدث عنهم كجزء من بني إسرائيل. وثمة نصّ مثير عن حملة نبوخذنصّر على العرب (يهوديت: ١١/٢ ـ ٢٨) يدعم مزاعم وهب بن منبه والأندلسي (نشوة الطرب في أخبار جاهلية العرب) عن معارك جرت بين بني إسرائيل وأهل مكة في عصر ناشِر النِعَمْ الملك اليمني (ياسر يهنْعم في النقوش). تقول رواية الأندلسي عن وهب، إن هذه الحروب اندلعت على خلفية ثأر قديم عندما قامت جُرْهُمْ وأهل مكة بدفن تابوت العهد في مزابل مكة؛ «وكان لهم هناك ما تعلّق بدولة جُرْهُمْ الثانية»وهي عبارة مشوّشة ولكنها، مع ذلك، تلمح إلى الثأر القديم. إن واقعة «دفن تابوت العهد» التي أشار إليها، في الأصل، مؤرخ اليمن (الهمداني: الإكليل) تجعل من هذه المعرفة بعالم العرب، معرفة مشحونة بالتوتر الثقافي.

إذا كان نصّ يهوديت عن حملة نبوخذنصّر، يتضمن هو الآخر، معرفة من نوع ما، بعالم العرب؛ فإن هذه المعرفة تكاد تكون ممزوجة بالقدر نفسه من التوتر. ومع أن سفر يهوديت قليل الأهمية من الناحية الدينية والتاريخية، فمؤلفه

نصّ التوراة

«وخرجوا من نينوى وساروا ثلاثة أيام مُتَّجهين إلى سهل بكْتيلة. وغادروا بكْتيلة وعسكروا بالقرب من الجبل الذي إلى شمال قليقية العليا. وأخذ كلّ جيشه من مُشاة وفرسان ومركبات. ومضى من هناك إلى الناحية الجبلية. وكسَرَ فود ولود ونهبَ جميع بني رَشيشْ وبني إسماعيل الذين حيال البريّة وجهة جنوب كِلّون. ثم سارَ بجانب الفرات واجتاز ما بين النهرين.

واحتلّ بلاد قليقية وسحق ودمّر جميع الذين يقاومونه وجاء إلى حدود يافث التي إلى الجنوب حيال ديار العرب».

(يهوديت: ١١/٢ ـ ٢٨)

مجهول وقد كتب على الأرجح في أواخر القرن الثاني ق.م.؛ وترجم عن أصلٍ يوناني وآخر إرميّ زهاء ٤٠٠ بعد الميلاد؛ فإن قيمته في نطاق الفكرة الآنفة تتحدّد في وصفه لـ «منازل» ومواطن الإسماعيليين الذين انتشروا في عصر نبوخذنصّر ٥٦٢ ق.م. في رقعة جغرافية واسعة، خارج الحجاز وعلى مقربة من حدود الدولة البابلية.

الثاني: بصفتهم سكان موضع يُدعى «عَرَبَة» أي: سكان بادية. إذا ما وضعنا هذا التصنيف «الأنطولوجي» الشفّاف عن العرب كما تخيلتهم التوراة في نصوصها، في إطار التدافع الجماعيّ نحو التمايز ثم الانفصال؛ فإن المقصود بـ «بَني إسماعيل» قد لا يشير تماماً إلى الإسماعيليّين؛ وذلك للاختلاف البيّن في صيغة الاسمين. كما أنّ المقصود بهؤلاء قد لا يشير تماماً، ولا يؤدي المعنى نفسه في اسم السكان الذين يقطنون «عَرَبَة»؛ وبالطبع فإن منازل الإسماعيليّين مُيّزت داخل نصّ يهوديت عن «ديار العرب». هذا التفريق بين سائر الصيغ واختلافها الواضح، قد لا يبدو اعتباطياً بالنسبة إلى كتّاب النصوص التوراتية. ولعله فوق هذا؛ يتضمن أساساً من نوع ما لمعرفة بحدوث تمايز داخل جماعات عربية قديمة. إنّ التفريق الذي أقامته نصوص التوراة بين النسل الجديد من القبائل المُنْتَسِبة إلى إسماعيل (بني إسماعيل. الإسماعيليون) وبين الجيل القديم من القبائل العربية (سكان عَرَبَة) و(ديار العرب) ينحصر في النقطة الجوهرية التالية: افتراق الجماعات العربية عند مفترق طرق الاستقرار في مواطن ومنازل، تعكس درجة تحضّرها أو بداوتها، كما تعكس درجة ونوع صلتها، عبر الطفولة البعيدة، ببني إسرائيل. إنّ تغْريب الإسماعيليّين؛ والصمت عن الإشارة إلى الصلات الدموية الأسطورية بهم، كما هو

مفترض من محتوى مَرْوية الانتساب إلى أبٍ مشترك هو إبراهيم، والتغاضي عن محتوى «الطرد» بصفته عملاً مصمّماً ضد «أخ» من زواج خارجي؛ يكشف بجلاء الطابع الرمزي للمَرْوية، فهي مَرْوية قُصِدَ منها رواية حادث هجرة قبيلة كبرى من قبائل العرب العاربة صوب مكة.

الثالث: بصفتهم قبائل قويّة تملك «مدناً حصينة».

تعود هذه الصورة في الواقع، إلى عهدٍ أقدم من الصور الأخرى؛ إذْ وردت في مطلع سفر التكوين وارتبطت بعصر الأب الأعلى إبراهيم. ولكنها لا تصرّح بما فيه الكفاية بـ «إثنيّة» الجماعات التي تتحدث عنها. ومع ذلك فإن قبائل «أرض كنعان» هي من الجماعات العربية القديمة؛ وهي امتلكت «مدناً حصينة» أي مواطن استقرارٍ طويل قبل أن تتحلّل وتتفسخ وتتلاشى عن المسرح التاريخي.

فضلاً عن ذلك كله؛ ترِدُ في التوراة إشارات أخرى، ثانوية، عن العرب في صورٍ مُقْتَضَبة، مثلاً «جَشَم العربي» في نحميا: ٢/٢٠ ـ ٣/١٦ و«العرب» في نحميا أيضاً: ٣/٣٧ ـ ٥/٤: [ولمّا سمع سنبلط وطوبيّا والعرب والعمونيون]. وجَشَم هذه هي التي ترد في سائر الكتب الإخبارية في صورتين: جَشَم وجاسم وقد عدّها الطبري من العرب البائدة (الطبري: ١).

جَشَم

«.. وعمليق هو أبو العماليق ومنهم كان للجبابرة بالشام الذين يُقال لهم الكنعانيون والفراعنة بمصر. وكان أهل البحرين وعمان منهم يسمّون جاشم وكان منهم بنو أميم ابن لاود أهل وبار بأرض الرمل وهي بين اليمامة والشحَرَ..».

(نصّ ابن الأثير الكامل: ١: ٥٩)

هذه السطوح الثلاثة للنّص التوراتي عن العرب، تتضمن تَخْييلاً مطّرداً لجماعات لا صلة نسبٍ حقيقية لها ببني إسرائيل، ولكن قيمتها تكمن في أنها تعطي، من جانبها، تصوّراً عن نمط استيطان العرب وشكل استقرارهم. فهم إمّا تجار «إسماعيليين تجّاراً» أو «سكان عَرْبة» أو «العرب الذين لا أغلاقَ لبيوتهم»؛ وهذه كلها إشارات في العمق عن التمايز الذي ابتدأت فصوله مع أسطورة طرد إسماعيل،

والذي نجم عنه ظهور اللغة العربية (لسان إسماعيل) ونشوء القبيلة في شكلها التراتبيّ الجديد بعد القطع مع نظام الأسباط القديم.

ب ـ الوليمة الطقوسيّة: فِطام إسحق وطرد إسماعيل

اقترنَ حادث طرد «الطفل» إسماعيل، في النّص التوراتي بمأدبةٍ أقامها إبراهيم في فِطام ابنه إسحق. ولكن الذريعة المستخدمة لتحقيق هذا الطرد، كانت حرمان إسماعيل من أن يكون شريكاً في الميراث. تُحيلنا فكرة الوليمة لتحقيق الطرد، على سلسلة من الأساطير العربية القديمة التي تتوافق فيها، وتتناظر، مجموعة من الدوافع؛ تتجه جميعاً داخل السرد الإخباري نحو تصوير هجرة القبيلة. إن الأسطورة الأكثر شهرة؛ وديناميةً في الكشف عن العلاقة بين الطرد والميراث؛ هي أسطورة هجرة عمرو بن عامر مزيقياء؛ وهو ملك أسطوريّ من ملوك العرب الجنوبيّين الذين قادوا أكبر هجرة للقبائل بعد حادث دمار سدّ مأرب. تنطوي هذه الأسطورة على كشفٍ مُتقَن للتقاليد الرعوية في الهجرة: وليمة طقوسية تجرى فيها علناً عملية طرد للابن.

نصّ المسعودي

«ثم دعا ابناً له يُقال له مالك ويقال بل كان يتيماً في حجره. فقال إذا جلستُ أطعم الناس فاجلس عندي ونازعني الحديث واردد عليّ وافعلْ بي مثل ما أفعل بك.

فجاء أهل مأرب فلما جلسوا أطعم الناس وجلس عنده الذي أمره بما أمره به فجعل ينازعه الحديث ويردّ عليه.

وحلف ليقتلنّه.

وقال: لا أُقيم ببلدٍ صُنِعَ بي هذا».

(مروج ٢: ٣٥٤)

ولأن بنية السرد التوراتي متماثلة مع بنية السرد الإخباري العربي ومع الأساطير القديمة للعرب؛ فإن الوليمة الطقوسية تحتلّ حيّزاً مركزياً في الحدث، حيث يقوم سارد النّص بإنشاء «ذريعة» مماثلة لذريعة إبراهيم، تحقّق له إنجاز وعده بطرد ابنه؛ وهذا عمل رمزي خالص يهدف أساساً إلى رواية حدث هو الهجرة. أعطى ياقوت (٥: ٤٢) والمسعودي (٢: ٣٤٥) والأزرقي (١: ٩٢) ونشوان بن سعيد الأندلسي: (١٤٠) وابن هشام (١:١٢) والبلاذري (٢٤) نصوصاً

متماثلة في الأسطورة؛ مع بعض الاختلافات الطفيفة. لكن ابن هشام يورد أبياتاً يزعم أنها للأعشى تروي هذه الأسطورة شعراً:

«فصاروا أيادي ما يقدرو
ن منه على شرب طفل فُطِم»

إنّ الذريعة المطلوبة لإفساد الوليمة الطقوسية، ينبغي أن تصدر عن الابن. فكما صدرت في التوراة عن إسماعيل؛ فهي تصدر عن ابن مزيقياء. وهو السبب ذاته الذي برّرت به أساطير عرب الجنوب هجرات قبائلها. ما حدث في وليمة إبراهيم (ونظيرتها وليمة مزيقياء اليمني) أن الابن كان مصدر الفساد المحرِّض للهجرة؛ إذْ بدأ يلعب مع أخيه الصغير إسحق، وقد وجدت سارة، المرأة الغيور، في هذا، سبباً كافياً للغضب وطرد إسماعيل (ونظير الطرد؛ التهديد بالقتل مع مزيقياء). ولأن تقْنيات السرد التوراتي لا تنشغل بمعالجة التفاصيل على أسس عقلانية؛ وبدلاً من ذلك تلجأ إلى كل الوسائل لجعل هذه التفاصيل عجائبية، ومدهشة حتى في تناقضاتها الصارخة، شأنها في ذلك شأن تِقْنيات السرد الإخباري العربي القديم؛ فإنها حوّلت المأدُبَة إلى سببٍ قائمٍ بذاته سوف يسفر فساده، أو تَعَطُّله، عن هجرة الطفل؛ ورمزياً، هجرة القبيلة الصغيرة وانفصالها عن مجتمعها القديم. هذه التناظرات؛ وهذه التمثُّلات المُطردة والتوافقات الدلاليّة والرمزية بين الهجرة ومائدة الطعام، يمكنها أن تُفصح بدهاء عن العلاقة بين المكوّنين البارزين في الخطاب الأسطوري لكل من «الروايتين» التوراتية واليمنية العربية.

نحن لا نُبالي كثيراً؛ مع النّص الإخباري، كما مع المرْوية والأسطورة، لا بتسلسل الوقائع ولا بطبيعة الدوافع

مزيقياء

«... ولم يزل ولد قحطان في أطيب عيش إلى أن هلك سبأ فكان القوم بعد مضيّ سبأ تداولتهم الأعصار قرناً بعد قرن إلى أن أرسل الله عليهم سيل العرم وذلك أن الرئاسة انتهت فيهم إلى عمرو بن عامر مزيقياء...».

(نصّ المسعودي
مروج ٢: ٣١٨)

الافتراضية، وما يَهمُّنا هو أن نحصل على نتائج سريعة ومُرْضية؛ فمثلاً: لن يكون هناك أي معنى لأن نتساءل عن سبب التناقض الصارخ والبيّن في الصور التراجيدية لكل من الطرد (مع إسماعيل) أو التهديد بقتل الابن (مع مَروية مِزيقياء). فإسماعيل الذي كان في الثالثة عشرة عندما نُصبت مائدة الطعام في فِطام إسحق؛ طُرِدَ لأنه اتُّهِمَ (باللعب) مع أخيه؛ وهذا غير ممكن من الناحية الإجرائية العقلانية. ولكن الأسطورة لا تتصرّف معنا على أساس أنها حكاية عقلانية ذات تسلسل زمني عقلاني، ولا على أساس أنها تتضمن صوراً عقلانية للأبطال، بل على أساسٍ آخر: أنها صور ووقائع رمزية مُرَكّبة ذات أبعاد دلالية تتخطى الحاجز الشفاف لما هو منطقي؛ تخرقه وتعيدُ بناءه وتركيبه وفقاً لفاعليات موازية ينهض بها الجهاز السردي؛ الذي يتكفل وحده، رغماً عن الأبطال، بإيصال المتلقين وتبليغهم، بالحقائق المرافقة لنصب مائدة الطعام. اللعب مع (الأخ الصغير) يفضي إلى الموت أو الطرد أو أن يتهدّده القتل؛ تماماً كما في أسطورة يوسف؛ الذي رغب في اللعب مع إخوته، فانتهى به الأمر إلى أن يُرمى في الجُبّ. هذا اللعب المحظور؛ وغير المرغوب به هو في جوهر التصوّرات الرمزية الأولى عن حدود المشاركة في الإرث. المثيرُ في المَروية التوراتية عن طرد إسماعيل، هو انقلاب الصور؛ الفوضى العارمة في تحديد وضعية اللاعب؛ فهو تارة ابن الثالثة عشرة، وتارة هو «طفل» صغير، رضيع هو الآخر؛ ستحمله أمّه على كتفيها وتذهب به إلى البَريّة. هذا التسلسلُ الاستثنائي في الوقائع، لا يبدو منطقياً؛ وهذا هو المطلوب تماماً بالنسبة إلى الأسطورة التي سوف يعمل جهازها السرديّ على جعل الأحداث غرائبية وخرقاء، ينقلب فيها

طرد إسماعيل
«فرجعت أم إسماعيل تحملُ ابنها حتى قعدت تحت الدوحة. فوضعت ابنها إلى جنبها فجاع واشتدّ جوعه حتى نظرت إليه أمّه يتشحّط. قال: فحسبت أمّ إسماعيل أن ابنها يموت...».
(نصّ الأزرقي: أخبار مكة: ١: ٥٥)

البطل إلى «طفل رضيع» يكاد يموت من الظمأ في البريّة؛ مع أن طرده تمّ على أساسٍ آخر؛ هو كونه ابن الثالثة عشرة الذي خرق اللعب المحظور مع أخيه الرضيع في يوم فِطامه، وتسبّب في إفساد مائدة الطعام. وعلى غرار السرد الإخباريّ العربي؛ فإن الأبطال في مَرْويات التوراة، غالباً ما يتماهون مع ضحاياهم أو يتقمّصون هيئاتهم وأشكالهم، حيث نفقد، نحن المتلقين، السيطرة على أحاسيسنا تجاه الصور فتختلط؛ ولا نعود نميّز أيهما كان «الرضيع» فيها؟ ومع ذلك فإن الجهاز السرديّ للأسطورة التوراتية، يعمل في اتجاهٍ غير متوقع ومفاجىء، لأن الأرضيّة المرصوفة جيداً، أمامنا، هي أرضية «تراجيديا دينية» تتطلّبُ إبقاء إسماعيل في صورة الطفل الرضيع المطرود، وإقصاء صورته كصبيّ؛ ذلك أن التصعيد الشعريّ للمعاناة الدراميّة، يستلزم بطلاً ضعيفاً منهكاً من العطش؛ يائساً وخائر القوى؛ لا صبيّاً محارباً، حماراً وحشياً أو رامياً بالقوس؛ وهي صور مَهيْبة يعرضها النصّ التوراتي له في السياق ذاته لحادث الطرد.

التراجيديا الدينية القديمة، التوراتية والعربية (كما مع أيوب مثلاً) تُحبِّذُ إنشاء صورة لبطلٍ عديم الإرادة؛ صغيراً كان أو كهلاً ضعيفاً؛ ويكون فوق هذا كله؛ ضحية نموذجية للسخط والغضب. مثل هذه التِّقْنيات في السرد القديم، موظفةٌ بمكر لتعمل على تهشيم أي تسلسل منطقيّ، فهو صبيّ ابن الثالثة عشرة، وطفل رضيع، ومحارب؛ وهذه كما يمكن لنا أن نلاحظ؛ العناصر الأساسية في الدراما الإلهية التي يلعب فيها الإنسان الضعيف والمطرود دور العبد الشقيّ. فالأب الأعلى؛ أو الرّبُّ، هو الذي يقوم ـ أخيراً ـ بطرد ابنه من الجنّة (ونظيرها مائدة الطعام والاحتفال المصاحب لها، ووجود المدعوين: أي أجواء البهجة والسعادة

التي يُغْمَرُ بها الطفل) وهذه تماثل، تماماً، حادث الطرد الأسطوري السماويّ عندما طرد الربُّ، الإنسان من الجنّة (من البهجة والاحتفال ومائدة الطعام الطبيعيّة، الفردوسيّة)؛ وهذا منحى آخر تتمُّ فيه استعادة منظمّة ومُتْقَنة من «المخزن».

ليست هذه التطورات في النص التوراتي ناجمة، برأينا، عن تدخل المحرّر Redactor وحسب؛ بل هي ناجمة أيضاً عن الاستخدام المفرط لنظام الاستعادة من جانب رواة الأسطورة الأوائل؛ الذين هدفوا في الأصل، إلى روايةٍ عن هجرة الإسماعيليين، فقاموا بتخييل يتمتع بقابليّة تجريدية عالية على توليد صورٍ لانهائية للحادث.

لقد تطوّر السرد الإخباري القديم، التوراتي والعربي؛ عن أساسٍ سرديّ أقدم هو الأسطورة؛ وفي وقتٍ تالٍ، صار جزءاً منها، قبل أن ينفصلَ عنها ولكن ليحتفظ ببعض عناصرها الأصلية والجوهرية داخل نسيجه. وبالفعل؛ فإنه ما من تفسيرٍ مقبول لسبب تَضمّن هذا السرد لشحنات الأسطورة؛ سوى هذا السبب الحقيقي. إن المعالجة النقديّة الأدبية؛ للنصوص الإخبارية التوراتية والعربية مهتمةٌ للغاية في الكشف عن الطابع الحقيقي لما يُعدُّ مُسَلّمات تاريخية أو حقائق دينية مطلقة، ومن شأن أيِّ متتبعٍ حاذقٍ لخطّ تطوّر السرد التوراتي للمرويات التاريخية عن الموضوعات الكبرى، مثل حروب بني إسرائيل مع جيرانهم العمونيين؛ أو أخبار الملوك الأسطوريين مثل سليمان أو داود أو موسى أو أرض الميعاد؛ وهي موضوعات تشكّل «الأساس التاريخي» في المعتقدات؛ أن يكشف عن «طفولة» هذا السرد، الذي انتقل من الصور الأسطورية إلى الصور الإخبارية.

غالباً ما تعمل التراجيديات الدينية القديمة، عند العرب، على جعل الصغير أو المريض؛ وإجمالاً المؤمن الشقيّ، موضوعاً

نموذجياً في الاختبار الإلهيّ. فالصور القرآنية ـ مثلاً ـ لإسماعيل؛ كما هو الحال في التوراة؛ تظهر هذا الاختبار على أكمل وجه: لقد طلب الأب من ابنه البكر أن يتقبّل برضىً مُسْتَسلمٍ، ودون تردّدٍ أو مُسَاءلة، تقديمه كأضحية، وذلك حين أصعده الجبل. هذه الصور، حيث الأبطال الصغار أو المرضى الذين أنهكهم سقم المرض، يتقبّلون برباطة جأش محزن مصائرهم؛ تسمح للسرد بأن ينتقل بحريةٍ أكبر من نسق «الإبلاغ» عن فكرة الطرد، إلى نسق الطرد نفسه، كجزءٍ من موضوعةٍ أعمّ هي في قلب الاختبار الإلهيّ وفي صميمه: وضع البطل الصغير في الصحراء (البرّية) أمام قدر العطش. وهذه إحالة رمزية أساسية إلى فكرة العطش أو الظمأ القديم، الجماعي والمأسويّ الذي واجهته القبيلة المهاجرة من اليمن إلى مكة (برّيّة فاران في التوراة وهي جبال مكة بحسب الفقهاء المسلمين).

العطش

«.. ثم قالت ـ هاجر ـ لو تغيّبتُ عنه حتى لا أرى موته. ثم نظرت إلى المروة ثم قالت: لو مشيتُ بين هذين الجبلين تعلّلت حتى يموت الصبيّ ولا أراه. ولم يكن معها أحد فرجعت ووجدته كما تركتُه ينشغ. فخرج لها جبريل عليه السلام فاتّبعتهُ حتى ضرب برجليه مكان البئر يعني زمزم فظهر ماء فوق الأرض...».

(نصّ الأزرقي: ١: ٥٥)

لقد عنى الانفصال عن الجماعة القديمة؛ في «وطن» جديد وفي شكل تراتبيّ جديد، في بعض أوجهه، تقابلاً دامياً ومصيريًا مُذلاً مع الظمأ؛ ذلك أن المهاجر والبدويّ يترك وراءه، حين يُطرد أو يهاجر، الماء والطعام. أي: المأدبة. وبالفعل فقد ترك إسماعيل خلفه المأدُبَةَ مرغماً، ليجد نفسه في مواجهة مكشوفة مع العطش. على أنَّ كل التراجيديات الدينية، كما هو الحال مع أسطورة طرد إسماعيل، تتيحُ من جانب آخر، إمكانية رؤية هذا الاختبار الإلهيّ بصفته اختبارها هي في طفولتها البعيدة، الضروري والمحتوم لأجل أن تتمكن من الانتقال.

إن رواية الأزرقي (أخبار مكة: ١: ٨٦) شأنها شأن سائر الروايات النموذجية الأخرى (الطبري، الفاكهي، ابن الأثير) تربط فكرة طرد إسماعيل لا في هذا الجانب الديني، وبناء

الكعبة، وحسب؛ وإنما كذلك بولادة نسل جديد من العرب. بل وبولادة اللغة.

ـ اللغـــة والهديّـــة

لسان إسماعيل

«... إن الله ـ عزّ وجل ـ أعطى إسماعيل هذه اللغة وذلك أنّ إبراهيم خلّفه وامّه هاجر ـ وإسماعيل ابن ست عشرة سنة وقيل ابن اربع عشرة سنة ـ وعلّم إسماعيل هذه اللغة العربية. وقالوا: لغة جُرْهُمْ غير هذه اللغة...».

(المسعودي: ٢: ١٩٣)

ماذا يَنْجُم عن طرد الأب لابنه؟ أن يفقد الابن (لسانه) أي لغته؟ سوف تتحللّ لغته وتتفسخ في التيه؛ ويتعينّ عليه أن يبحث عن سُبلٍ جديدة لاكتساب (لسان) آخر بعد أن ضاع (لسان) أبيه منه. ولأن الابن فقد، فجأة، وعلى غير توقعٍ منه، لسان أبيه الذي أودعه عنده، وهو يهاجر في الصحراء؛ فإن عليه، لا أن يفتش عن الماء (وثمة رابطة رمزية بين العطش واللسان)، بل أن يبحث عن قبيلةٍ تعطيه أو تُعيره لسانها لكي يتمكن من التواصل مع العالم. يقول الإخباريون المسلمون: قال رسول الله ﷺ: أوّل من نطقَ بلسانٍ عربي إسماعيل. يعني هذا أن الهجرة هي إحدى هذه السُبل لاسترداد اللسان الضائع، ولكنه سوف يكون جديداً؛ ولن يعود «سريانياً» مثل لسان الأب، بل عربياً.

وبذا يصبح الابن أباً؛ ويقوم بإهداء لسانه لأبنائه الجدد: العرب. ولكن ولأجلٍ أن يكون للّغة قدسيتها، فلا بد لها من أن ترتفع في نشوئها وظهورها، أسطورياً حتى الأب الأعلى الذي طرد إلى الصحراء؛ وفتّش بكل الشقاء والعذاب، بالوحدة والعُزلة في العراء والظمأ القاتل، عمّن يُعيره لساناً يتكلم به بعد أن ضاع منه (لسان) أبيه.

لقد جلب، الأب الجديد للعرب، معه اللغة، حين وصل من الصحراء. كل أبٍ مهاجر سيجلب معه، أخيراً، الهديّة التي لطالما انتظرها الأبناء: اللغة. وهذا ما أعطته للعرب المُسْتَعرِبة حادثة الطرد الأسطوري. وهي فكرة تمّت بوشائج قويّة لسلسلة من الأساطير عن وصول الأب حاملاً الهدية، ومنها

أسطورة (نوح) أو (نون) أو (يونس) أو (يونان)؛ حيث يخرج الأب من البحر بعد عذاب الصراع ضد الغرق، ليحمل لأبنائه عند اليابسة، الرسالة التي ظلّوا ينتظرونها (وقد عالجنا أسطورة نون في كتاب منفصل يصدر قريباً). هوذا الأب يخرج أخيراً جالباً معه الحضارة: اللغة.

من الواضح أن أسطورة الأب الذي سوف يصل، أخيراً، مُجتازاً الأهوال والمصاعب جالباً معه الهديّة إلى اليابسة؛ كما في أسطورة (ن) العربية القديمة، والأُكديّة ثم اليونانية (أو ـ أنس Oannes) ومكافئها التوراتي أسطورة (يونان) ونظيرها العربي (يونس) الذي خرج من البحر سالماً، حاملاً هديته؛ العقيدة المُنتَظرة، أي اللغة الجديدة، (اللسان) الجديد الذي يريد الأبناء أن يتكلموا به؛ تشكل محوراً أساسياً من محاور أسطورة (الطرد) المركزية بين هذه الأساطير؛ فهو سوف يصل، في النهاية، حاملاً الهديّة. ويمكن في منحىً آخر من تحليل الأسطورة، أن نتساءل: ماذا لو أنّ سارة لم تكن غيورة إلى هذا الحدّ، وماذا لو أنها لم تغضب للعب إسماعيل مع ابنها إسحق، وماذا لو لم يكن هناك حفلُ فِطام أصلاً؟ في هذه الحالة هل كان الأب سيطرد ابنه؟ وهل سيفقد الابن لسان أبيه (وديعته) عنده؟ وهل كانت اللغة العربية ستظهر؟ ونتكلم بها ونكتب نصًّا بها عن هذا الحادث؟

لسان ابراهيم

«.. وكان الهيثم بن عديّ الطائي ينكر أيضاً أن يكون قحطان من ولد إسماعيل، وإنما تكلم إسماعيل بلغة جُرْهُمْ لأنّه سرياني اللسان على لغة أبيه إبراهيم...».

(المسعودي: ٢: ١٩٣)

في هذه الحالة لن يطرد الأب ابنه إلى الصحراء، ومؤدى ذلك، وفقاً للمنطق الافتراضيّ، أن الابن لن يهاجر، وبالتالي لن يتمكن من الحصول على (لسان) جديد، ولن تصل الهدية إلى أبنائه: اللغة. أي إن ظهور اللغة العربية، المقدّسة «والأزلية» والتي تكلم بها آدم نفسه وقال شعراً، كما ارتأى الإخباريون المسلمون، اقترن في الأصل، بحادثة الهجرة؛

وهي مصمَّمة لأجل هذا الغرض: امتلاك (لسان) جديد وإعادة تقديمه كهدية للأبناء المنتظرين. مثل هذا التصوّر عن انبثاق لغة جديدة في عصر إسماعيل، وليس قبله؛ يتجاوز نطاق الأسطورة، يَعبُر حاجزها الشفاف واللاّمرئي؛ ليغدو «حقيقة» نعيشها في كل لحظة في الحياة كما في الكتب؛ فنحن نمتلك (اللسان) نفسه الذي عثر عليه والدنا المطرود إلى الصحراء. لقد امْتَلَكْناه بفضل طرده وضَياعه؛ وهو ضاع، أصلاً، لأجلنا، كما يقول لنا المؤدى النهائي لروايات الإخباريين المسلمين.

هذه الوظائف المُحدَّدة للطرد بصفته «هجرة» من أجل إنجاب النسل الجديد وتأسيس هوية، وقائمة أنساب، ومائدة طعام جديدة تقطع مع مائدة الطعام القديمة، (بما هي مائدة فِطام: أي مائدة طعام الطفولة البشرية)؛ وبيت عبادة بديل (حيث يحلّ بناء الكعبة محل بيوت عبادة سابقة على التوحيد) تبدو متكاملة ومتناغمة تماماً مع بعضها البعض. ولذا بدت السرديّة التوراتية والإخبارية العربية، على حدٍّ سواء؛ وكأنها مُصَمَّمة لكي لا تتقبّل أدنى تعديل في شروط إنشائها الأدبيّ؛ بكل فوضاها البنائية وتعاقباتها الزمنية الخرقاء ولا عقلانياتها المتوتّرة؛ إذْ كل محاولة لإعادة ترتيب الزمن التاريخيّ بزحزحة الزمن الأسطوريّ؛ وكأنها تفضي إلى خلخلة هذه الوظائف وربما دمارها.

تَقولُ رواية الأزرقي (أخبار مكة: ٨٦) إن إسماعيل وبعد أن أقام مع العماليق في مكة وتزوج منهم، ثم تزوّج ثانية من القبيلة المنافسة جُرْهُم؛ عملَ معها على طرد العماليق (نفيهم) من مكة، وكانوا قوماً عرباً وكان لسانهم عربياً:

> «فلمّا سمعَ لسانهم وإعرابهم، سمِعَ لهم كلاماً حَسَناً، ورأى قوماً عرباً وكان إسماعيل قد أخذ بلسانهم».

ويؤيد المسعودي (٢: ٢٥٣) رواية الأزرقي بشأن «عربية» القبائل التي نزل إسماعيل معها في مكة؛ حيث تعلَّم العربية:

> «وكان مَن تكلم بالعربية يَعْرُب بن قحطان وجُرْهُمْ وعاد وعَبيل وجديس وثمود وعملاق وطَسْم ووبار وعبد ضخم».

إغراء اللُّغة الجديدة لا يُقاوم؛ وكلّ لغة جديدة؛ (لسان جديد) تحمل المهاجر على استعارتها؛ امتلاكها؛ أو الاستحواذ بواسطتها على «العالم الجديد» الذي وصله. إنّ إحساس المنفيّ داخل عالم جديد متشابك ومُعقّد، يمكن أن ينصرف ويتمركز في النقطة الحاسمة التي بلغتها حياته: أن يتخلص من (لسانه) العتيق؛ وأن يقوم بطردٍ رمزيّ مُضادٍ للأب؛ وذلك عبر السماح لنفسه بفقدان (اللسان) الوديعة. ما من مهاجر إلى عالم جديد، أو منفيّ إلى مكان آخر، خارج وطنه؛ إلاّ ويحاول فقدان لسانه، أو نسيانه لكي يتسنى له التواصل مع «العالم الجديد». وهذا ما فعله الابن المطرود؛ ولو قمنا بتعديل رواية التوراة والإخباريات العربية، وجعلنا إسماعيل صبياً مهاجراً (فور ختانه وفي الثالثة عشرة من عمره) فإننا سنكون بحاجة إلى تعديل موازٍ آخر؛ نوسّع معه زمن الأسطورة لكي نوفر للبطل الشاب وقتاً كافياً لتحقيق إنجازاته الكبرى: توليد نسلٍ جديد من القبائل؛ واكتساب لسان جديد ليقوم بإهدائه لأبنائه، وأخيراً: نشر الدين الجديد من خلال بناء الكعبة؛ وفي هذه الحالة لن تعود الأسطورة أسطورة؛ بل تصبح تاريخاً، لأنها سوف تسرد بمنطق التاريخ الصارم ما جرى من أحداث، وتقوم، في الآن ذاته، بتبريرها وتشذيبها. ولذا فإن القبول بشروط إنشاء الأسطورة هو الإجراء الحاسم في القراءة والذي لا يتوجب التذمر منه أو رفضه: طفل رضيع يتيهُ في الصحراء، ثم يصل

لسان إسماعيل والمادبة

«قال عمر بن خالد العثماني: قدمت علينا عجوز من بني مَلْقَر تُسمى أم الهيثم فغابت عنّا. فسأل عنها أبو عبيدة فقالوا إنها عليلة. فقال هل لكم أن نعودها؟ فجئنا فاستأذنا. فقالت: لجوا فسلّمنا عليها فإذا هي عليها أهدام وبُجُدْ وقد طرحتها عليها. فقلنا يا امّ الهيثم كيف تجدينك؟ قالت: كنتُ وَحْمَى بالدكة[1] (الودك) فشهدتُ مادُبَةً فاكلتُ جُبْجُبَةً[2] من صَفْيف[3] هَلْعَةً[4] فاعترتني زَلْخَة. فقلنا يا امّ الهيثم: أيّ تقولين[5]؟ فقالت: أو للناس كلامان؟ والله ما كلمتكم إلاّ بالعربيّ الفصيح».

(القالي: الأمالي ٣/٦٩، المزهر للسيوطي ٢/٥٤٠، السامرائي: ١٦٠)

١: الدكة : الوَدَك
٢: الجُبْجُبة: الكروش
٣: الصفيف: ما صُفَّ من اللحم
٤: هلعة: الجدي
٥: أيّ تقولين: ماذا تقولين.

أخيراً بعد أن ضيَّع لسانه، إلى مضارب قبائل تتحدّث بلسان حسن.

إغراء اللسان الحسن، الجميل، هو الذي يقبع خلف الإرادة الغامضة لامتلاك لغة أخرى؛ ولأن امتلاك اللغة لن يكون ممكناً من دون امتلاك (اللسان) فإن الاكتساب يغدو عملاً رمزياً إلى النهاية.

إنّ لاستعمال الإخباريين العرب كلمة «لسان» في وصف اللّغة؛ دلالة متطابقة ومماثلة لاستعمال النّص التوراتي كلمة «شفّة» بمعنى لغة (لسان) كما في العبارة التوراتية «شَفَة كنعان» في وصف اللّغة السائدة. وفي هذا الحيّز المحدود والضيّق من التطابقات النافرة والمتواترة بين النصّين التوراتي والعربي القديم على صعيد التوصيف السرديّ؛ يكمن ما هو جوهريّ في التمثّل العميق لثقافة ذات منبع واحد. ولأن بين «اللسان» و«الشّفة» تقع اللغة السحريّة؛ الغامضة والجذّابة التي تستدرج الغريب والمهاجر أو المطرود والمنفيّ، لتجربة طعمها الحَسَن؛ وتذوّقه؛ فإن امتلاكها سيعني امتلاك اللغة تماماً كما أن امتلاك اللّغة يعني استحواذاً على «لسان» جديد أو «شفّة» جديدة؛ تغيّر من هيئة الغريب والمسافر أو المنفيّ. ستعيد اللغة خلق المهاجر في هيئة مماثلة لنظامها؛ فيغدو الاستحواذ عليها وامتلاكها، امتلاكاً لهويّة؛ أي لهيئةٍ جديدة تُقصي عنه كل إحساس بالغربة أو الطرد أو النفي.

شَفة بالعبرية تعني اللسان (سفه - لشن)

لأجل ذلك لا يعود المنفيّ يشعر مع اللسان الجديد الذي أغراه بسحره وحلاوته وموسيقاه «أي إعرابه كما في النّص الإخباري العربي: فرأى أن لهم لساناً وإعراباً ــ الأزرقي» أنّه غريب أو طارئ؛ بل على الضد من ذلك، سيغدو عضواً في أسرةٍ جديدةٍ، وفي عائلةٍ جديدة، هي العائلة اللّغوية. على

هذا النحو كان إسماعيل في الأسطورة يكتشف لساناً بديلاً يقهر به طرده ومَنْفاه؛ ويدخل مضارب القبيلة كعضو فيها.

إذا كانت اللُّغة هي الكائن الذي يولد من الفم؛ بواسطة اللسان أو الشَفَّة؛ فإن هذا الوليد العجائبي سيعيد خلق متكلمِه؛ ليولد هو الآخر من الفم، تماماً كما ولد المسيح من كلمة ألقاها الرّب، أي من الفم؛ وتماماً كما ولد (يونان) التوراتي من فم الحوت؛ و(يونس) العربي من فم النون الذي ابتلعه ثم قذف به إلى الشاطىء. كلّ الأبطال في الأساطير يولدون ولادة عجائبية كي يتمكنوا من إيصال الرسالة أو الهديّة؛ وإسماعيل ولد هو أيضاً ولادة عجائبية حين امتلك اللسان فقام بإيصال الهديّة لنا: اللغة العربية. لقد جلبها لنا بعد رحلة عذاب وشقاء في بريّة فاران، مطروداً ومهاناً وظمآناً.

أهمية النّص التوراتي تكمن، في هذا النطاق، في أنّه يعرض علينا أول صورة قديمةٍ، بل ضاربةٍ في القدم لمن سيكون في المستقبل «أبو كلّ العرب» وخالق اللّغة؛ الأزلية والمقدَّسة، أي: صورة الرضيع الذي تُرك للأقدار وجهاً لوجه؛ كما تُرك موسى في النهر، وسرجون الأكديّ، في الماء، ويونان ويونس في البحر، ونوح في الطوفان؛ لكي يجتازوا الأهوال والمصاعب ويوصلوا الهدية. وفي هذه التمثّلات المطّردة لصورة المخلّص، العقائدية القديمة؛ تظهر صورة إسماعيل كأب أسطوريّ جاء إلينا ليُخَلِّصنا من عذاب ضياع لساننا، وفقدان قدرتنا على الكلام بلغةٍ تخصّنا. إنّه «موسانا» نحن العرب؛ ولكن بدلاً من أن يرمى في سلّةٍ ثم يُقذف إلى النهر؛ رُمِيَ في الصحراء. كلّ جماعة لها مخلّصها، «موساها» الخاص بها، الأسطوري إلى النهاية. والعرب شأنهم شأن الجماعات القديمة المهاجرة والمُعذَّبة، حلموا

لسان إسماعيل

«وروى الفاكهي عن محمد بن علي بن الحسين - الباقر - أنه سُئل: أول من تكلم بالعربية؟ فقال: إسماعيل بن إبراهيم النبيّ وهو يومئذٍ ابن ثلاث عشرة سنة...».

(الفاكهي: أخبار مكة: ١: ١٣٠)

طويلاً بأن يكون لهم مخلّصهم؛ الذي يحقّق معجزة الوصول إليهم لإهدائهم اللّغة؛ ويقدّم لهم اللسان الذي ضيّعوه؛ وضيّعوا معه القدرة على التواصل مع العالم بلغة خاصة بهم؛ بـ «شَفّة» هي شَفّتهم لا شَفَّة آخرين يقترضونها أو يستعيرونها منهم. وكان عليهم لأجل ألاّ يظلوا يتكلمون بلسانٍ غير لسانهم؛ فقد انتظروا «معجزة الرضيع» الشقيّ والمُعذّب القادم من أهوال الصحراء؛ كي يساعدهم في امتلاك لسان بديل، سيقوم هو باستعارته وتكثيفه ليلائم جماعة خاصة. إن فكرة وجود «موسى» التوراتي، و«إسماعيل» العربي؛ تقع في قلب فكرة مركزيّة في العقائد القديمة عن «البطل» المخلّص. لقد خرج موسى وإسماعيل وسواهما من الأبطال الأسطوريين من المواجهات العاصفة وغير المتكافئة، الشريرة واللاعقلانية؛ لكي يقودوا الجماعات المُنتَظِرة؛ غير عابئين بالظمأ والتيه والعُزلة، من أجل إيصال هداياهم.

بيد أن أسطورة إسماعيل، تتضمن شيئاً شديد الخصوصيّة؛ فقد خرج «الرضيع» الشقيّ منتصراً، في النهاية، من النزال مع الصحراء؛ وهذه صورة شديدة الرمزية والتكثيف عن مواجهة الجدب والقحط؛ كما عاشتها هذه الجماعات في طفولتها. ولذا رأت في أسطورة البطل، أسطورتها هي؛ حين قاومت شروط الموت في بيئة شرسة ومعادية ومتقلّبة وعديمة الرحمة.

يتضمنُ اسم «هاجَر» الأمّ (الأمُّ التي ترافق البطل وتعيش معه عذابه، أمّ المسيح، أمّ موسى، أمّ سرجون الأكدي، أمّ قدموس الفينيقي - الإغريقيّ) كل العناصر الفونيطيقيّة لكلمة «هجرة» أو «مهاجر». وقد وُضِعَ الاسم من جانب

سارد النّص الأصلي (القديم) للأسطورة، بدهاء، وبعناية تامة لكي يقوم بإبلاغٍ مموّه عن مضمون الحدث الفعلي؛ لا بصفته «طرداً» كما يوهمنا السرد؛ بل هجرة قبليّة وقعت، ذات يوم، في حياة الإسماعيليّين. إذا ما افترضنا أن الاسم «هاجر» ليس اسم علم؛ وأنّه تَطوّرَ عبر الرواية الشفوية ثم المُدوّنة؛ ليؤدي هذه الوظيفة رمزياً؛ وأن الأصل فيه يدخل في باب التوصيف، أي أنّه ينتمي إلى الجذر ذاته في أسماء مثل (عدن) عدنان (وقحط) قحطان، وعبر (عبران) وهذه الأخيرة تستخدم في الإخباريات العربية للدلالة على أبناء عابر؛ فمن المحتمل، في هذه الحالة الافتراضية؛ أن يكون الاسم مُتضمناً للمادة ذاتها في صورة «هجر» دون تصويت كما في العبرية؛ للإبلاغ؛ من خلال اسم الأمّ الأسطورية عن فكرة الهجرة والترحال الرعويّ. وهناك مواضع وأسماء لقبائل عربية، في الجزيرة العربية تحمل هذا الاسم وتَنْتَسِبُ إليه. لقد عُرِفَ الإسماعيليون، ثم العرب، تالياً، انتساباً إلى أمّهم الأسطورية بـ «أبناء هاجر»، لا لأن أمّاً فعليّة حملت هذا الاسم، وإنما بدرجة أكبر؛ لأن حالتهم الرعويّة وتنقلهم الدائم وهجراتهم المستمرة؛ أدّت، في النهاية، ومن جانب جماعات أخرى قامت بتعريفهم على هذا الأساس؛ إلى أن يقوموا هُم أيضاً بتقديم أنفسهم بصفتهم «أبناء هاجر» أي: أبناء الهجرة القديمة، الأولى والأسطوريّة التي كانت تتابع دون انقطاع في عالم لا عضويّ موحش ومجدب. ومن غير شك؛ فإن فحوى الحدث كما تخيّلته التوراة والإخباريات العربية، سواءً بسواء، يُعطي الانطباع بأن الحدث برمته؛ هو هجرة قبلية من الهجرات الكبرى والمؤسِّسة، التي رويت بشروط الأسطورة؛ وبأن الترميز الذي تجلى مكثّفاً في صورة «الطفل الرضيع» حيث يُرمى في قلب

ابن هاجر

«ذكر الزمخشري في ربيع الابرار انّ جبريل - ص - انبَطَ ماء زمزم مرتين ويُعضّد ما قاله خويلد بن اسد ركيّة إبراهيم يومَ ابن هاجرٍ وركضة جبريل على عهد آدم...».

(نصّ الشامي: ١: ٢٢١)

الصحراء؛ إنما هو جزءٌ عضويٌّ من نظام السرد ووظائفه الثقافية. إنّ أسطورة من هذا النوع، تروى لمُتلقينَ غرباء من المحتمل أنهم سوف يسمعونها؛ وقد يتعينّ عليهم، طبقاً لشروط التلقّي، أن يصبحوا هُم أيضاً، على غرار ما فعل سارد النّص؛ جزءاً من المناخ السرديّ، الانفعالي؛ عبر التعاطف مع أبطال التراجيديا وتصعيدها؛ ستحقّق الهدف الأسمى عندما يصبح كلُّ مُتَلقٍ شريكاً في إعادة إنتاج الفحوى الأخلاقية لهذه التراجيديا الدينية، بل وأن يرى فيها، وباستمرار شيئاً يخصّه بحميمية، ويخصّ تاريخه. وآنئذٍ سيغدو حادث الطرد والوليمة الطقوسيّة المصاحبة له، بما في ذلك تدخلات سارة، المرأة الغيور، والمُتعالية، لا مجرد ذرائع كسولة في جهاز السرد؛ وإنما دوافع لا بد منها لكي يتحقّق حلم وصول الهديّة.

على هذا النحو يُوضع مُتَلقي النص الأسطوري، في أجواء مشحونة من الدراما المؤثرة، الباعثة على الإحساس بالفوضى واللاّمعقول والعذاب والتناقضات الصارخة في ردود الفعل. وكما في كل أسطورة مماثلة فإن البطولة هي نتاج مأساة مهما يكن وضع المنغمسين فيها، أكانوا ضحايا أبرياء أم خُطاة يستحقّون العقاب؛ أكانوا على حق، أم كانوا على باطل.

وفي هذا السياق؛ فإن الرابطة الأكثر وضوحاً بين الطفل الرضيع المَتروك في الصحراء، وأمّه «هاجر»، تشير من طرفٍ خَفيٍّ إلى الجحود والنكران، العنف والقسوة وربما الاضطراب الإنساني؛ فالمرأة التي وهبت الرجل (إبراهيم) في شيخوخته؛ ابنَه البكر؛ تجدُ نفسها ـ أخيراً ـ ضحية المرأة الغيور والمُتعالية؛ فيما الابن البكر؛ يجد نفسه في إطار التناظر ذاته ضحية موازية لمنافسة مُشينة مع أخيه إسحق

حول «الإرث». إن النقطة المركزية في هذه «التراجيديا الدينية» تقع في منطقة «الإرث» وهي مصدر التوتر الثقافي بين الزوجين والأخوين. إن وجود زوجة هي أخت (يقول إبراهيم عن سارة للفرعون أو لأبيمالك في جرار: «هي أختي» ـ التوراة) وأخرى غريبة «أجنبيّة» توصف بأنها «مصريّة» بينما هي في الإخباريات العربية من قبيلة العماليق حكام مكة؛ يحدّد الإطار الأنثروبولوجي للتنافس بين نمطين من الزواج: الزواج الداخلي، الذي كان أصل الزواج؛ حيث تحرص الجماعات البدائية والقبائل على توثيق روابط الدم والنسب، بالإقدام على زيجات قرابية مباشرة لئلا تتعرض القبائل للدمار نتيجة ضياع الإرث. والزواج الخارجي الذي ظلّ نادراً، وتقدم عليه هذه الجماعات في حالات اضطرارية. كان الزواج الخارجي، باستمرار مصدراً من مصادر التوتر والخوف الغريزيّ ـ ربما حتى اليوم ـ عند القبائل؛ لأن ولادة أحفاد غرباء يتقاسمون ميراثها من المال والحيوانات والأراضي الخصبة؛ يعني تفتّت بُناها ودمارها. ولذلك؛ تعكس مَرْوية إسماعيل من هذا المنظور رأياً قديماً كان أساساً لمعتقد ثقافي عند سائر القبائل والشعوب القديمة؛ مفاده، أن الزواج الخارجي مصدرٌ من مصادر فناء القبيلة ودمارها. ولأجل ترسيخ قواعد الزواج الداخلي؛ بتوطيد وتشجيع زيجات من قرابات دموية مباشرة؛ حفاظاً على «الإرث» وإعادة حصره في النطاق الضيّق للقرابات داخل القبيلة؛ كان لا بد من مَرْويات ذات طابع ديني تظهر مزايا الزواج الداخلي وتُعلي من شأنها على حساب الزواج الخارجي. إن صورة «هاجَر» كامرأة غريبة تُطرد إلى الصحراء مع ابنها؛ تكثّف رمزياً فكرة طرد هذا الزواج وإقصاء صورته من القبيلة. هذا التنافس بين نمطين من

سارة أخت إبراهيم

«...واختلفَ في السبب الذي حمل إبراهيم ـ ص ـ على التوصية بأنها أخته مع أنّ ذلك الظالم يريد اغتصابها على نفسها أختاً كانت أو زوجةً وذلك أن اغتصاب الملك إياها واقعٌ لا محالة...».

(الشامي: ١: ٣٦١)

الزواج؛ هو أحد المحاور الأساسية في الأسطورة.

يقوم الخطاب الأسطوري في مَرْوية إسماعيل التوراتية؛ على أساس فكرة زواجه من امرأة «مصرية»؛ على غرار ما فعل والده. ولكن الإخباريات العربية تقطع بأصلها العماليقي؛ وهي في هذه النصوص من قبيلة «العماليق»؛ وفي التوراة ترد صيغة «عَمالقة» بدلاً من «العماليق».

إذا ما وضع هذا «الخبر» في إطاره التاريخي، إجرائياً؛ فإنه يمكن أن يُفهم بصورة أفضل، فهذه المُطَابقة غير النادرة بين العماليق والمصريّين؛ مقبولة في حدودها هذه. فالعماليق الذين تسمّيهم الوثائق المصرية بـ «الأمو» [عمو، عمّ] كانوا، بالفعل، القوة القبليّة الضاربة في اليمن ثم في شمال الجزيرة العربية حين استولوا على الحجاز وحكموا مكة بعد تحطيم جماعات وشعوب صغيرة وقديمة مثل طسَم وجديس؛ وتصفهم التوراة (سفر العدد) بأنهم «جبابرة» ربما في سياق مطابقة شكلية مع اسمهم «عملوق؛ أو عمالقة». وهناك أخبار لا حصر لها، في التوراة، عن صراعٍ خاضه بنو إسرائيل ضد العماليق؛ ولكن هؤلاء تمكنوا في إطار تحالف بدوي وثني ضخم، من الاستيلاء على الدلتا المصرية بعد اجتياح مصر، ليؤسسوا فيها زهاء ١٧٢٠ ق.م. ما عرف في السجلات المصرية بـ «عصر الهكسوس» وهي تسمية يونانية أو شعبية أُطلقت على هذه القبائل الجائعة، المتدفقة دون انقطاع في عصر المجاعة، نحو الأراضي الخصبة. وقد سمّى المؤرخ المصري مانيثو (Manetho) هذه الجماعات بـ «ملوك الرعاة» وقال عنهم «إنهم كانوا عرباً»؛ بينما سمّتهم المصادر الإخبارية العربية، الطبري، المسعودي، ابن الأثير بـ «الفراعنة العرب». ومن المحتمل أن اسم مصر لم يكن معروفاً قبل هذا العصر، في صيغته الحالية التي وصلتنا؛ وهناك ثلاث صيغ

نصُّ الأندلسي

«.. فَنَشر النِعَمْ على الناس حتى سمُّوه ناشر النِعَمْ. وكانت في زمانه حروب بني إسرائيل مع أهل مكة وذلك أن التبايعة داست بلاد الشام واستعبدت أهلها.

فجمَّعت جموعاً كثيرة من بني إسرائيل وقصدوا البيت لأنه فخر العرب وكان لهم هناك ما يتعلّق بدولة بَنِي جُرْهُم الثانية. ثم كان دخول بختنصّر بلاد العرب».

(نشوة الطرب: ١٣١)

للاسم أوردها مانيثو، كانت شائعة وهي: إيريا Aeria ومسترايا، وأخيراً Aigypton «إيجبتون». بهذا المعنى فإن العماليق في مكة عرفوا بـ «المصريين». ومن المحتمل أن اسم «مصر» أطلق من جانب هؤلاء كتوصيف؛ بما أن «المصر، أمصار» هي توصيف للمدينة؛ وهذه هي دلالة قول التوراة عن العماليق الجبابرة أنهم كانوا يملكون «مدناً حصينة». (سفر العدد)؛ ولهذا فهم مصريون بمعنى «سكان مدن».

قد يكون التنافس بين «هاجر» و«سارة» في المَرْوية التوراتية؛ من بقايا فكرة قديمة عن تنافس «أهل المدر وأهل الوبر»، كما في أخبار العرب القدماء ومأثوراتهم؛ أو «الراعي» و«الفلاح» في المعتقدات السومرية والبابلية؛ وبذا فإنه يمكن أن يُفهم رمزياً كإشارة إلى نمط من التوترات تتصل بالاستقرار في مستوطنات زراعية، مُهدَّدة من جانب جماعات رعوية مطرودة إلى الصحراء. إنّ إظهار صورة «المرأة الشريرة» العماليقية، في موازاة صورة «المرأة الطيبة» الجُرْهُمية؛ تنسجم مع رمزية هذا التنافس بين «رُعاة» و«مُتَمدّنين»، أي بين «أهل الوبر وأهل المَدَر»، ولذلك فإن الزواج من امرأة مصرية؛ سيبدو خطراً تقوم القبيلة بالتحذير منه. وليس ثمة أفضل من «أقصوصته» أو مَرْوية تضعُ هذا التحذير القبلي في إطار التراجيديا الدينية.

في التنافس المحتدم داخل القبيلة بين نمطي الزواج؛ لا بد من إظهار قوة الزيجات القرابية وجدارتها والانتصار لها.

ـ لسان إسماعيل ونقوش مكة

يمكن مُضاهاة المزاعم الإخبارية عن «لسان» إبراهيم الذي ضيّعه ابنه؛ وكان «سريانياً» كما عند الأزرقي وابن هشام (السيرة: ١: ١٨١) وكذلك الزهريّ (٥٠ ــ ١٢٤ هـ)

نصُّ الأزرقي (١: ١٧٣)
«لمّا احترقت الكعبة في الجاهلية هدمتها قريش لتبنيها فكُشف عن ركنٍ من اركانها من الأساس فإذا حجرٌ مكتوب: أنا يَعْفُر بن عبدا قِرا. اقرأ على أبي السلام من رأس ثلاثة آلاف سنة».

بمزاعم مماثلة عن عثور القبائل العربية على نقوش في مكة، عندما أعادت بناء الكعبة في عصر قصيّ (نحو ٥٠٠ م). تقول رواية ابن هشام:

> «وحُدِّثتُ أن قريشاً وجدوا في الركن كتاباً بالسرّيانية فلم يدروا ما هو، فقرأه لهم رجلٌ من يهود؛ فإذا هو: أنا الله ذو بكة، خلقتها يوم خُلقت السماوات والأرض وصوّرتُ الشمسَ والقمر. مباركٌ لأهلها في الماء واللبن».

أمّا الزُّهريّ فيضيف أن الحَجَر (النقش) كان مثلث الشكل وفيه ثلاثة (صفوح، في الصفح الأول: أنا الله ذو بكة صغتها يوم صغت الشمس والقمر. وفي الصفح الثاني: أنا الله ذو بكة خلقت الرحم، واشْتَقَقْتُ لها اسماً من اسمي. وفي الصفح الثالث: أنا الله ذو بكة، خلقت الخير والشرّ، فطوبى لمن كان الخير على يديه، ولمن كان الشرّ على يديه).

إذا كانت هذه المزاعم، هي مصدر الخبر الوارد في كتب القدماء وأساطيرهم ورواياتهم عن «لسان» إبراهيم؛ وهي مزاعم قد نجد لها أساساً، من نوع ما، في النّص التوراتي عن «إبْرام الآرامي» الذي تكلم بلسانٍ إرميّ؛ فإن اللسان «الضائع» في هذه الحالة يكون سريانياً أو إرمّياً قديماً، وبالتالي؛ فإن اللغة العربية التي أهداها إسماعيل لأبنائه، لم تكن تطوّراً عن اللغة السريانية أو الإرمّية (الآرامية بحسب الضبط التوراتي) بل عن لغة عربية بذئية تكلمت بها القبائل من العرب العاربة؛ لأنه تخلى عن «لسان» أبيه، وتكلم بلسان «جُرْهُم» كما ارتأى كثرة من الإخباريين، مثلاً: المسعودي (٢: ٢٥٣)؛ الذي يزعم أن من تكلّم بالعربية جُرْهُم، وهم القبيلة التي طردت العماليق من مكة وأصهار الإسماعيليين. ولذلك؛ واستناداً إلى هذه المَرْويات، فإن

العربية تطوّرت عن عربية أقدم، بدْئية، ولم تتطور عن أي لهجة أو لغة قديمة أخرى.

يصعبُ فصل مسألة «اكتشاف» اللغة، عن حادث الطرد الأسطوري لإسماعيل، كما يصعب إقصاء هذا الجانب، عن المادة الأصلية التي تدور حول «ظهور» قوائم الأنساب، بعد الانفصال عن الجماعة العبرانية. وهذان المفْصِلان الأساسيان في الأسطورة، بدورهما، يستحيل استبعادهما عن المسألة الجوهرية في خطاب الطرد؛ نعني ظهور مائدة طعام عصر المجاعة، بكل تَقَشُّفها وفقرها؛ وبالتلازم مع ظهور عبادات لها صلة طقوسية عميقة بالمجاعة الكبرى. وهذه كلها؛ اتصلت بظهور أنماط من الزواج والعادات الجنسيّة وبالختان؛ الذي لعب دوراً حاسماً في مفاقمة التمايز داخل الجماعات القديمة، بين (المختونين) الموحّدين و«القُلْف» الوثنيّين. ولهذا؛ يتعينّ تفكيك وحدات وبُنى الخطاب ليتسنى التحقّق من هذه الوشائج.

١ ـ «ذو بكّة»

ذو بكّة

«... عن مجاهد قال: وجدَ في بعض الزبور: أنا الله ذو بكة جعلتها ـ الكعبة ـ بين هذين الجبلين».

(الأزرقي: ١: ٧٩)

إذا كان من المشكوك فيه؛ نظراً لِقدم «النقش» وانعدام إمكانية التحقّق من خبر عثور القبائل العربية على أحجار مكتوبة (نقوش) أثناء إعادة بناء الكعبة أو أن تكون لغتهُ لغة سريانية بالفعل؛ فإن من الممكن الافتراض أنّه مكتوب بلهجة قديمة من لهجات العرب في مكة، التي عثر، على بعض الأدلة عن وجودها، علماء الآثار الذين نقّبوا في خرائب ثمود؛ وأسموها بـ «العربية الأولى». أمّا مسألة وجود «رجل من يهود» كما في رواية ابن هشام، قام بقراءة النقش، فهي خبر يكاد يكون قليل الأهمية.

طِبقاً للنقش؛ فإن إله إبراهيم وإسماعيل كان «ذو بكة».

وهذه الصيغة مماثلة لصيغ أخرى تظهر فيها أسماء معبودات العرب جنوب غربي الجزيرة العربية مثل: ذو الشرى، ذو غابة، ذو شَعْرَة، ذو خَرْج. وما يؤيد إمكانية اعتبار الصيغة الآنفة، صيغة من صيغ اسم المعبود العربي القديم «ذو بكة»؛ أنّه الاسم ذاته الذي أطلقهُ القرآن على موضعٍ بعينه في مكة، وقد قرئ حتى الآن قراءة تعسفيّة من جانب الفقهاء المسلمين: ﴿أوّل بيتٍ وُضِعَ للناس للذي ببكة﴾ [آل عمران: ٩٦]. لقد جرى الاتفاق ضمناً وبالتواتر بين الفقهاء، على أنّ «بكة» هي الرديف اللغوي لـ (مكة). بيد أن هذه المطابقة لا تحلُّ المشكلة الناجمة عن وجود صيغتين لمكان واحد؛ هذا إذا سلّمنا أنهما، بالفعل، مكان واحد؛ لأنه سيعني، على الأقل، أن «بكة» كانت، ذات يوم، وحتى على مشارف الإسلام، موضِعاً بعينه داخل مكة (عندما وصلها الإسماعيليون وكان إله بكة معبودهم الأكبر) كما يعني أن العرب، ربما أقاموا تمييزاً لغوياً وجغرافياً بين هذا المعبود، وبين المكان الذي عُبد فيه، أي: بين مكة (المدينة) وبين الموضع (بكة) حيث عُبد هذا الإله، ثم جرت، في وقتٍ تالٍ، ومع الإسلام؛ مماهاة (أو دمج) للموضع بالمدينة؛ فصارت مكة تعني (بكة). هذا التمييز الذي نقيمهُ هنا، على غرار القدماء، قد لا يتقبّله المفسرون والفقهاء، ولكنه حقيقي بمقدار ما هو ضروري لفهم سائر إشارات خطاب الطرد؛ وعلى هامشه مَرْويات وأخبار العرب. والآية القرآنية، برأينا، واضحة تماماً في مقاصدها، عندما حدّدت موضع البيت الحرام مركزياً داخل مكة؛ ولذا فإن «بكة» هي اسم المعبود الذي صار اسم بقعة محددة في مكة؛ وهو أمرٌ يشير إلى أنّه موظفٌ لتحديد البقعة التي كانت ــ ذات يوم ــ الأكثر قداسة داخل المدينة المقدّسة. ونحن نعلم من العقائد القديمة؛

نصُّ الأزرقي

«عن مجاهد. قال: وفي بعض الزبور: أنا الله ذو بكة جعلتها بين هذين الجبلين وضعتها يوم صفتُ الشمسَ والقمر وحففتها بسبعة أملاك - ملائكة - وجعلت رزق أهلها من ثلاثة سُبل فليس يؤتى أهل مكة إلاّ من ثلاث طرق.

وباركت لأهلها في اللحم والماء».

«عن ابن عباس (رض): ووجد في حَجَر في الحُجْر - بالكعبة - كتابٌ من خلقة الحَجَر: أنا الله ذو بكة».

«عن ابن عباس: لمّا هدموا الكعبة وبلغوا أساس إبراهيم وجدوا في حجر من الأساس كتاباً فدعوا رجلاً من أهل اليمن وآخر من الرهبان فإذا فيه: أنا الله ذو بكة - النّص».

(أخبار مكة: ١: ٧٩)

كما في المدن السومرية والبابلية المقدّسة؛ أن هناك مواضع هي الأكثر قداسة لأنها المواضع التي تجلى فيها الإله وصارت رمزاً لحضوره. يلاحظ ابن منظور في صدد التمييز بين «مكة» و«بكة» استناداً إلى مجاهد أن «بكة» هي موضع البيت ومكة سائر البلد؛ وأنّ الاسم مشتقّ من «بكّ» بمعنى الازدحام حيث يتدافع الناس في الحج. لكن ابن منظور، مع ذلك، يُعطي احتمالاً آخر: أن يكون الاشتقاق من «الأبكّ» بمعنى العام الشديد (أي: سنة القحط والجفاف) يقول (مادة بكك: ٤٠٢): الأبَكّ: العام الشديد لأنه يُبكّ الضعفاء والمُقلّين. إنّ إلحاح الإخباريين واللغويين العرب على أن (بكة) اشتقاق من [البك] بمعنى التزاحم بين جبلي مكة؛ يُعيد تذكيرنا بوقائع عدّة عن مشهد مماثل تزاحمت فيه القبائل الجائعة في هذا المكان طلباً للطعام زمن قصيّ وابنه هاشم؛ وقد أورد ابن هشام بيت شعر؛ لعلّه من (الشعر الموضوع) لركاكته؛ ولكن دلالته نافعة في هذا الإطار. قال: إن هذا الشعر قيل في مديح هاشم الذي أطعم الجياع (السيرة: ١: ١٢٩).

عمرو الذي هَشَم الثريدَ لقومه

قومٌ بمكة مُسْنتين عجاف

ومشهد إطعام الجياع في مكة؛ سبق له وأنّ تكرّر في أخبار عن معارك أسطورية بين العماليق وجُرْهُمْ (كما في أخبار الأزرقيّ والفاكهي نحو ٢٥٠ هـ) وفي وقائع أخرى؛ وكلها تشجّع على الربط بين دلالتي «التزاحم» و«العام القاحط» في كلمة «بك» هذه؛ وأن الأصل القديم، وجذره، يكمنان في ذكريات المجاعة الكبرى التي ضربت مكة؛ حيث تدفقت القبائل الجائعة وتزاحمت عند إلهها تتضرع إليه. يعني هذا أن عبادة (ذي بكة) ارتبطت بالمجاعة

والقحط؛ وهو أمرٌ لمّحت إليه رمزياً أسطورة طرد إسماعيل إلى مكة، من خلال تصويرها لمشاهد الجدب، كما أنّ روايات الأزرقيّ، الشيّقة والمتنوعة عن إحدى ضربات هذه المجاعة في مكة (في عصر العماليق) والتي كسرت شوكتهم وأضعفت من قدرتهم على ضبط الأوضاع، مع تدفق القبائل الجائعة؛ توطّد فكرة هذا الارتباط الوثيق بين الدلالتين.

نصُّ الأزرقي

«عن يحيى بن عبّاد عن أبيه: إنه حدّثه إنهم وجدوا في بئر الكعبة في نقضها - أثناء هدمها - كتابين من صُفْر مثل بيض النّعام مكتوب في إحداهما: هذا بيت الله الحرام».

(١: ٧٩)

إذا كنا حدّدنا موطن الاستقرار الأول للإسماعيليين بعد هجرتهم؛ وظهور وانتشار عبادة إلههم الأكبر (ذو بكّة)، فمن المهم أن نمهّد السبيل إلى مناقشة قائمة الأنساب العربية؛ التي ستظهر مع صعود أدوار الإسماعيليين في مكة.

٢ - أبناء إسماعيل

بحسب القائمة التوراتية للأنساب؛ فقد كان لإسماعيل أخوة آخرون من زوجة أبيه إبراهيم (قطورا) وهم ثمانية، ولدوا في أواخر سنوات عمره المديد و(الأسطوريّ): يَقْشان، شبا، زمران، شوح، شيباق، مدْين، مَدان، سوح. وكان لمعظمهم أولاد وأحفاد؛ بينما كان لإسماعيل من زوجته الجُرْهُمية (١٢) ولداً. يقول الفاكهيّ (أخبار مكة: ١: ١٣٠) إنَّ جُرْهُمْ وقَطُورا (القَبيلَتين) وصلتا سوية إلى مكة، وكانتا أثناء هجرتهما من اليمن، أوّل من تكلم العربية. ولمّا كانت جُرْهُم ترتبطُ بصلة قرابة دموية مع إسماعيل (فهم أخوال أولاده)؛ فإن الإسماعيليين وإخوتهم من (قطورا) ومعهم قبيلة جُرْهُمْ؛ أزاحوا العماليق عن إدارة البيت الحرام (ذو بكة). وهذا هو المضمون الحقيقي للعبارة الإخبارية عن (تولي أولاد إسماعيل ومعهم أخوالهم الجُرْهُميون ولاية البيت) الذي سوف يُعرف باسمه الجديد: الكعبة. في هذا الإطار تكاد الروايات الإخبارية تجمع على أنّ زعيم جُرْهُمْ

«عن ابن خيثم: كان بمكة حيّ يقال لهم: العماليق فاحدثوا فيها أحداثاً فجعل الله تعالى يقودهم بالغيث ويسوقهم بالسَّنَة فلا يجدون شيئاً حتى سلبهم الله فنقّصهم بحبس المطر وتسليط الجدب عليهم».

(أخبار مكة ١: ٩٠)

الأسطوري كان يدعى المضّاض بن عمرو الجُرْهُمي. واسم المضّاض هذا يلفت الانتباه، فهو المكافىء العربي لاسم (المؤداد) في التوراة؛ وقد وَرَد اسمه كابنٍ لـ (عابر) من (يقْطى) المدعى عند الإخباريين أنّه (قحطان).

تضيف الروايات العربية: إن زعيم (قطورا) كان يُدعى «السمَيْدَع»؛ وهذا الاسم يردُ في التوراة كذلك في صورة «الشمَيْدَع»؛ وقد تحالف الزعيمان المضّاض والسميدع لإزاحة العماليق، وبعد اجتياح مكة من قبل هذه القبائل ونَفْي العماليق، انشطرت السلطة في المدينة إلى شطرين، إذْ تولت جُرْهُمْ الحكم في أعلى مكة، بينما تولت (قطورا) الحكم أسفلها. يقول كلٌّ من الأزرقي (أخبار مكة: ١: ٨٦) والمسعودي (مروج: ٢: ١٦٦):

> «فلم يزل أمرُ جُرْهُمْ يعظم بمكة ويستفحل حتى ولّوا البيت؛ فكانوا ولاته وحُجّابه وولاة الأحكام بمكة. فجاء سيلٌ فدخلَ البيت فانهدم، فأعادته جُرْهُمْ على بناء إبراهيم».

السميدع
«قال مضّاض بن عمرو الجُرْهُمي يذكر السميدع:
ونحنُ قتلنا سيِّد الحيِّ عنوةً
فاصبح فيها وهو حيران موجع
وما كان يبغي أن يكون سوامنا
بها ملكاً حتى أتانا السمَيْدعُ».
(الأزرقي: ١: ٨٣)

ولكن، وبعد وفاة إسماعيل انتقلت الولاية إلى يد ابنه البِكر (نابت)، (نبايوت) في التوراة، ثم إلى الابن الثاني (قيدار)، (قيدار) في التوراة، حيث سيُعرف الإسماعيليون بعد ذلك باسم آخر هو «القيداريون» نسبة إلى قيدار هذا. على أنّ اسم «السمَيْدَع» ملك «قطورا» وهذا اسم قبيلة تنتسبُ نسباً أموميّاً، بما أن التوراة والإخباريات العربية تزعمان أنّه اسم زوجة إبراهيم؛ يَرِدُ، في واقع الأمر، في النقوش اليمنية القديمة كاسمٍ لإله يمني ـ عربيّ قديم. ففي نقشٍ عَثَر عليه المؤرخ والباحث اليمني مُطَهَّر علي الإرياني (دراسات يمنية: ١٨: ١٩٨٤) ويُدعى عند الدارسين بـ «نقش بيت ضبعان» نسبة إلى القرية اليمنية التي عُثر فيها على النقش؛ يظهر

الاسم ذاته وفي الصورة نفسها (السميدع). وقد استنتج الباحث اليمني بعد دراسة مُعمَّقة للنقش؛ أنّ «السمَيْدَع» كان إلهاً حميرياً خاصاً بالحميريين.

بيد أنّ الاسم يرد كذلك في التوراة (سفر العدد: ١٢/٢٥ ـ ١٤/٢٦) في صيغة مماثلة تماماً «الشمَيْدَع» كاسم لقبيلة من القبائل التي شملها الإحصاء العام للشعب الإسرائيلي. المثير للاهتمام أن الصيغة ذاتها لا تزال متداولة حتى اليوم في جنوب العراق، فالشيعة يستخدمون اسم «الشمَيْدَع» كتوصيف للخليفة الرابع علي بن أبي طالب (فيقولون عند القَسَم: والشمَيْدَع علي». إنّ قائمة العشائر والأسباط التي شملتها عمليات إحصاء الشعب الإسرائيلي، تتضمن اسم (الشَمَيْدع) كاسم لعشيرة يمنية، سويةً مع أسماء عشائر أخرى، مثلاً: عشيرة «النعمانين» (أرّاد ونعمان ابنَيْ بالع) ضمن قائمة أنساب «بَنويامين» (بنو يمن)، وعشيرة «ليَمْنَة» أي عشيرة اليمنيّين بحسب النّص التوراتي، ضمن أنساب بنو أشير، وعشيرة الجابريين (أبناء جابر) كما في النّص أيضاً. والأمر المثير في هذه القوائم هو ورود اسم عشيرة الشَمَيْدع ضمن أنساب بَني منسّى بن يوسف. من جانبهم يقول الإخباريون العرب إنّ السَمَيْدع كان زعيم (قطورا) وقد قتل في معركة (فاضح) في مكة على يد المضّاض؛ لكن المسعودي يزعم أن السمَيْدَع هذا ينتسب إلى سبط (لاوي).

هذا هو، بصورةٍ مكثَّفةٍ للغاية؛ الإطار التاريخيّ ـ الأسطوريّ لوصول إسماعيل وأخوته وأصهاره إلى مكة بعد طرده. وهو يوضح كفايةً؛ المدلول الحقيقي للطرد الأسطوريّ (التوراتي). بيد أنّ هذه الوقائع التي تكفَّل السرد الإخباري العربي بتسجيلها؛ تتناقضُ بشكل صارخ مع منطق الخطاب

الأسطوري نفسه؛ الذي يَنْبني على فكرة الزواج ثم الطلاق من امرأة عماليقيّة؛ إذْ لا بد من أن الأصل في الروايتين التوراتية والإخبارية، وجود أسطورة أقدم عن هجرة الإسماعيليين ووصولهم إلى مكة، وأنهما سعتا إلى تفسير هذا الحدث وتأويله أسطورياً.

لدينا، هنا، أربع قوائم تتضمن أسماء أبناء إسماعيل (ابن الأثير: ١: ٨٨ ط لايدن الكامل، الأزرقي: ١: ٨١، الفاكهي: ١: ١٣٠ والتوراة). وهي توائم نموذجية قمنا باختيارها من بين قوائم عدّة وردت في الموارد العربية والإسلامية؛ لنكشف نمط التصحيف الفظيع الذي طاول هذه الأسماء.

الفاكهي (أخبار مكة)	ابن الأثير (الكامل)	الأزرقي (أخبار مكة)	التوراة (التكوين)
١: نابت	نابت	نابت	نبايوت
٢: قيدور	قيدار	قيدار	قيدار
٣: الذبلْ	أذبل	واصل	أذبيل
٤: منْشا	ميشا	مياس	مبسا
٥: مسمع	مسمع	—	مشماع
٦: دومها	رمّا	—	دومة
٧: ناس	ماش	—	مبسام
٨: أُدد	آذر	آزر	حدّار
٩: مُصُور	قطورا	يَطُور	يَطُور
١٠: تيش	قافس	نبش	نافش
١١: قيذم	قيذما	قيدما	قدمة
١٢: —	قذمان	طميا	تيما

نصّ التوراة

«وكانت ويدان وياوان تقايضان سلعك من أوزال بالحديد المُطرّق والسليخة وقصب الذّريرة. وكانت ددان تتاجر معك بالنمارق للركوب وكان العربُ وجميع رؤساء قيدار من زبائنك فكانوا يتاجرون معك بالحملان والكباش والتيوس وكان تجار شبا...».

(حزقيال: ٢٧/١٣ ـ ٢٩)

يوضح هذا النموذج نمط الفوضى التي عصفت بأسماء القبائل الإسماعيلية الجديدة من العرب المُسْتَعرِبة؛ حيث إنها غدت، في نظر بعض كتاب التاريخ، كدليل على مُخْتَلَقات الإخباريين العرب.

ولكن «تحريفيّة» هؤلاء الإخباريين هي المطلوبة بالضبط؛ فهي

الدليل القاطع على أنّ رواياتهم الإخبارية، ومَرْوياتهم الأسطورية لم تُنقل، قط، عن التوراة؛ وأنها تنتمي بقوة إلى تواتر شفوي وكتابي. ولو أنها كانت محاكاة للتوراة، ونقلاً لنصوصها؛ لجاءت قائمة ابن هشام والأزرقي والطبري والفاكهي وابن الأثير متطابقة مع القائمة التوراتية. وعلى الأقل لجاءت «القائمة الرباعيّة» الآنفة؛ وهي قائمة نموذجية بأتمّ المعاني؛ مُتَطابقةً لا فيما بينها وحسب، وإنما مع النّص التوراتي. الأمر الذي يمكننا من الاستنتاج أن هذه «التحريفيّة» التاريخية تصدرُ عن استنادٍ متواترٍ للروايات الإخباريّة العربية، إلى تراثٍ ضخم من المَرْويات والأخبار والمواد والأساطير الشفاهية والكتابيّة المستقلّة والخاصة بهذه الجماعات القديمة؛ وليس إلى التوراة كمصدرٍ وحيد مزعوم؛ يسمح اعتباره كنصٍ قديم، بتوليد مزاعمٍ عن كونه «ينبوع» هذه الإخباريات. ولأننا ننظر إلى النصّ التوراتي، في الشطر الميثولوجي منه، والخاص بالأساطير والأخبار والمَرْويات؛ وليس الشطر الديني التشريعيّ الخاص بالعقيدة اليهودية؛ بصفته «كتاباً إخباريّاً قديماً» شأن الكتب والسجلاّت التي تركتها جماعات أخرى في مَرْوياتها الشفاهية أو مصادرها المكتوبة التي لم تصلنا، ولكن القدماء اطلعوا عليها وغرفوا منها؛ فإنه، في هذه الحالة، يتضمن التحريفيّة التاريخية ذاتها. لقد وصل النّص التوراتي إلينا، بفضل تحريفيّتِهِ هذه؛ ذلك أن الكهنة والأنبياء المتتابعين منذ مرحلة السبي البابلي (الأخير) زهاء ٥٦٢ ق.م.؛ ثم كَتَبَة الأسفار الثانوية والمتأخرة، قاموا عملياً؛ عبر «تقاليد تحريفيّة» بإخراج النّص التوراتي من فضاء التشريع الديني المُغلق؛ إلى فضاء الخبر والرواية؛ وبهذا تمكّنوا من إيصاله إلينا بفضل هذه «التحريفيّة»؛ ككتاب إخباريّ قديم.

حلم نبوخذنصّر

«... وفي تلك الساعة تمّت الكلمة على نبوكدنصّر فطُرِدَ من بين الناس وأكل العشب كالثيران وابتلّ جسمهُ بندى السماء حتى طال شعره كريش العقبان وأظافيره كمخالب الطيور...».

«في ذلك الزمان. عاد إليّ عقلي ورُدّ لي مجد ملكي».

(سفر دانيال: ٤/٢٠/٢٠ جنون نبوخذ نصّر)

لقد أضاف هؤلاء التحريفيون من الأنبياء والكهنة ومحرري النصوص الدينية؛ مواد ذات طابع تاريخي وأسطوري؛ وقاموا بدمجها في بُنية السرد الديني، وهي بوجه الإجمال مواد ثقافية راسبة. بل وقاموا بدمج مدهش وشيّق لكل ما وقعت عليه أيديهم من مَرْويات عتيقة وأخبار وأقاصيص تنتمي؛ في مكوّنها الأصلي، إلى ثقافات العالم القديم من بابل وسومر حتى اليونان مروراً بالعرب العاربة؛ وهذا ما يفسّر سبب تضمن التوراة لمكوّنات عربية عتيقة ويونانية (مثل سفر يونان وأيوب وأسطورة شمشون وصراع داود وجوليات). وبذلك قدَّموا لنا لا كتاباً دينياً خالصاً؛ بل «كتاباً إخبارياً قديماً» تتوجب معاملتُه، نقديّاً، على النحو ذاته الذي نعالج فيه مواد «تاريخ الطبري» أو «سيرة ابن هشام» المُهذَّبة، وتاريخ عُبيد أو المسعودي أو كتاب وهب بن منبه والأزرقي والفاكهي.

إنّ أهمية النصوص القديمة، تكمن في إطار هذه المسألة الشائكة؛ هنا: كيف أنّ ما يبدو «تحريفيّة» تَنْتَقِصُ من صدقيّة الرواة؛ إنّما هي في صُلب عمل الإخباريين، والأساس الذي نهضت عليه روايتهم للأخبار، فهم ليسوا مؤرخين مترزمتين للتاريخ، بل جامعي مواد غنية وثرّة، تتضمَّنُ التاريخ ولكن لا تقوله إلاّ بلغة الأسطورة والمَرْوية. وفي هذا الإطار، فإنها؛ وقبل كل شيء؛ حفظت لنا وعلى مرّ العصور، أخباراً منسيّة وأسماء محتملة لمواضع وأبطال، بالكاد نعرف عنها شيئاً. ومهما تكن درجة صدقية هذا الدمج، في أدنى أو أرقى صورة، فإن ما تُرِكَ لنا؛ يَستحقّ أن يُنظر إليه، على أنّه دمج مثير؛ يكشف عن أساليب السرد القديمة وطرق اشتغالها؛ بأكثر مما تفعل أية نصوص أخرى. وللمرء أن يتخيّل قيمة هذا السجل بصرف النظر عن «تحريفيته» وحتى

جنون سليمان (فتنَتهُ)

«... فجاءوا حتى دخلوا على نسائه فذكروا لهنّ ما انكروا فقلن: فإن كان سليمان قد ذهب عقله وأساء أحكامه فليس لنا صبرٌ على ذلك.

وقال بعض المفسّرين: كان سبب فتنة سليمان أنّه أمر ان لا يتزوج امرأة إلاّ من بني إسرائيل فعوقب على ذلك بزوال ملكه اربعين يوماً».

(الثعلبي: ٣٢٥)

عن فوضاه وتناقضاته المزعجة؛ فهو حفظ لنا تراثاً ما كان بالإمكان حفظه إلاّ بهذه الوسائل والأساليب السردية المُتْقَنة التي تدمج دون خوف أو حرج أدبيّ؛ بين منظومات من الأفكار والمعتقدات والأخبار والأقاصيص.

إنّ ملاحظة الأزرقي (أخبار: ١) الحصيفة والجريئة القائلة: إن «العرب تحدَّروا من نابت وقيدار» فقط، لا عن الأبناء العشرة الآخرين في القائمة العربية والتوراتية، لجديرة حقاً، بأن تؤخذ في الحسبان؛ إذْ هي تلقي بظلالٍ ثقيلة من الشّك على سائر مزاعم الإخباريين عن ولادة العرب من نسلِ إسماعيل أي من الاثني عشر ابناً؛ وبالتالي فهي تُعيد تصنيف القائمة الميثولوجية للأنساب العربية في إطار جديد.

لا ريبَ في أنّ تشكيكاً من هذا النوع؛ بصلة أبناء إسماعيل الآخرين بالعرب؛ وحصرهم في نسل نبايوت (نابت، النبط) وفي نسل قيدار (القيداريّون الذين أسّسوا مملكة صغيرة ذكرتها السجلات الآشورية: نصوص سنحاريب ٧٠٥ ـ ٦٨١ ق.م. وأسرحدون ٦٨١ ـ ٦٦٩ ق.م.) من شأنه أن يضع القائمة برمتها في إطار جديد؛ إذْ إن استبعاد عشر قبائل عن قائمة أنساب العرب المُستَعرِبة، يعني أن هذه القبائل ظلّت في إطار العرب العاربة ولم تنجز تمايزها عن الجماعة الرعوية.

وفي هذا الصدد؛ فإن عثور علماء الآثار على نقوش تذكر اسم مملكة «قيدار» في معبد تل مسخوطة في مدينة الإسماعيلية في مصر، قد يدعونا إلى التساؤل ـ وحسب ـ عن العلاقة المحتملة بين اسم هذه المدينة، التي يُزعم أنَّ لها صلةً بالخديويّ إسماعيل وبين اسم مملكة قيدار؟ والأمر ذاته يُثار مع اسم (قدَمة) التوراتي والعربي، والذي يظهر في صيغٍ عدَّة؛ حيث دارت شكوك قوية حتى بين المؤرخين

آثار على الصخور

«.. لقد ترك أهل القوافل آثارهم على الصخور. وكانت ثروات الجزيرة العربية تنتقل عبر هذه الدروب. وربما فسّر هذا الأمر وجود بعض النقوش في هذه الأماكن البعيدة...».

(ف. د. براندن: ٦٠)

الكلاسيكيين اليونانيين حول أصل الشعب القديم الذي سكن «كريت» وعُرِف باسم القدمونيين (برنال: أثينا السوداء New Jersey ١٩٨٧) وفي هذا السياق؛ فإن اسم «مشا» يظهر في مَخْربشات وشواهد صخرية في دومة الجندل، تركتها ثمود كاسمٍ لقبيلة عربية بائدة (نقوش فيلبيّ، غلاسر Glasser، وعند: ف. دير براندن: تاريخ ثمود) ارتأى مارتن برنال في (أثينا السوداء) استناداً إلى هيرودوت (٥٠٠ ق.م.) بأن باني «طيبة» اليونانية هو كادموس (قدموس) (قَدْمُس) (قدمة) Kadmos وأنّه بحسب المرْويات الإغريقية القديمة، جاء من الشرق. وقد ربط برنال، وهو على حق، بين كادموس وبين الهكسوس في مصر ١٧٣٠ ق.م. منطلقاً من فرضية أن الغزو الهكسوسي لمصر كان من طبيعة «كنعانية» أي: عربية، عند نهاية القرن الثامن عشر ق.م. ولاحظ أن جذر كلمة «كريت» ينتسب إلى الجذر السامي نفسه لكلمة «قرت، قرية»؛ كما أنّ اسم مدينة «ميغارة» اليونانية القديمة والتي تعني «الكهف» ينتَسبُ، إلى الكلمة العربية (مغارة). لكننا نرتئي، في المقابل؛ أن يُنظر إلى التوافق بين اسم البطل الإغريقي الأسطوري (قدموس)، استناداً إلى أن جذر الاسم Gam بمعنى «شرق»، وبين الكلمة ذاتها Kadmos بمعنى «الشرق»؛ على أنه توافق في صلب التقاليد العربية القديمة؛ فالاسم ليس اسم علم أو جنس، بل هو توصيف لحالة البطل (بما أنّه جاء من الشرق) تماماً كما رأينا من تحليل اسم «عدنان» و«قحطان». لقد جلب القدمونيون إلى كريت، في هجرتهم البحرية نحو المتوسط، أسطورة «هاجر» العربية لتعيش هناك وتغدو أسطورة إغريقية باسم «هيرا». وبحسب برنال الذي نقل (نصّ هيرودوت) كان لا بد من التساؤل؛ مع هيرودوت:

«كيف حدثَ أن المصريّين أتوا إلى البلوبونيسوس؟
وماذا فعلوا لكي يجعلوا من أنفسهم ملوكاً لهذه
المنطقة من بلاد الإغريق؟».

سوف يكون أمراً مهماً، في إطار نقد الأنساب العربية، وأنساب القبائل الإسماعيلية الأولى؛ التساؤل عمّا يعنيه اسم مصر الذي يرد في وصف هيرودوت لهذه الجماعات المهاجرة؟ فلماذا تحدثّت التوراة عن «هاجر المصرية»؟ ولماذا زعم الإخباريون العرب أن إسماعيل تزوج امرأة عماليقيّة، فيما التوراة تقول إنها «مصريّة»؟ هذه المطابقة بين العماليق والمصريين في الإخباريات العربية القديمة؛ والتي تتمثّل تمثيلاً ممتازاً فكرة قديمة يكررها هيرودوت عن «الهكسوس» المصريين؛ جديرة بأن توضع في إطارها الصحيح، فالغزو البدويّ لمصر انتهى إلى توصيف الغزاة باسم البلاد التي قاموا باجتياحها. إن قدموس الذي جاء من الشرق وعدنان الذي جاء من العَدْنة ـ الإقامة في الأرض، وسوى ذلك كثير من الأسماء كما سنرى؛ يدلّل بقوة على أن أسماء العلم أو الجنس التي وردت في الأخبار والمَرْويات؛ هي «توصيفات» للأبطال والمواضع؛ وأن مزاعم المسعودي والطبري عن فراعنة عرب حكموا مصر؛ تطابق مزاعم هيرودوت، في هذه الحالة، بجلاء تام؛ لتغدو لا مجرد مزاعم، وإنما مَرْويات عن التاريخ بلغة الأسطورة.

مصر

«.. إن بيصر بن نوح لما انفصل عن أرض بابل بولده غرَّب نحو مصر. وكان عددهم ثلاثين. وكان بيصر أوصى إلى الاكبر من ولده وهو مصر. فتملّك عليهم مصر بن بيصر ومَلَكَ من حدّ رفح من ارض فلسطين من بلاد الشام، وقيل من العريش. وكان لمصر أولاد أربعة وهم: قبط وأشمون وأتريب وصا.

فقسَّم مصر بين أولاده الاربعة الارضَ أرباعاً وعهد إلى الاكبر من ولده وهو قبط. وأقباط مصر يُضافون في النسب إلى أبيهم قبط بن مصر».

(المسعودي: ٢: ٨٥)

الأسطورة الهيرودوتية عن أبطالٍ اجتازوا البحر وحملوا الرسالة إلى «كريت» لتأسيسها وتأسيس «طيبة» ومعابدها، قابلة تجريديّاً لأن تُطَابَقَ مع الأسطورة التوراتية والإخبارية العربية عن إسماعيل وهاجر وقَدْمَة والمرأة المصريّة «الشريرة» والأب المتنكّر الذي جاء بحثاً عن ابنه الذي ضيَّع لسانه في الصحراء.

نصّ التوراة

«وقال بعضُهم لبعض: تعالوا نَصْنع لِبناً ولنحرقهُ حَرْقاً فكان لهم اللبن بَدلَ الحجارة والحُمَر كان لهم بدل الطين. وقالوا: تعالوا نَبْنِ لنا مدينة وبرجاً رأسه في السماء ونُقِمْ لنا اسماً كي لا نتفرّق».

(تك: ١٠/٢١ ـ ١١/١١)

٣ ـ التمايز والتمزّق: «تفرّقوا أيدي سبأ»

هذه الهجرات، المتتابعة التي أوصلت إسماعيل إلى مكة؛ ثم ابنه المزعوم قَدْمَة (كادموس) إلى جزر البحر الأبيض المتوسط في اليونان القديمة؛ تنتسبُ بقوة، إلى تقاليد السرد الإخباري القديم عن تمزّق الجماعات القبليّة. ولأجل مطابقةٍ متناظِرةٍ ومتوازية مع هذه التمثّلات الحاذقة؛ يمكن تأسيس مقاربة بين النصّين التوراتي والإخباري العربي؛ تنهض بمهمة الكشف عن النسيج الثقافي القديم، الذي نسجت منه النصوص أساطيرها وأخبارها ومَرْوياتها. إنّ مَرْوية التوراة (سفر التكوين) عن برج بابل وتبلْبل الألسنة؛ يمكن تأويلها عبر شَبْكِها بِبْنية النص الإخباري العربي، وبالعكس أيضاً. يقول النص (تك: ٢١/١٠ ـ ١١/١١):

> «وكانت الأرض كلها لُغةً واحدة وكلاماً واحداً.
> وكان أنهم لما رحلوا من المشرق وجدوا سهلاً في أرض شنعار فأقاموا هناك».

إن السرد التوراتي يحدّد القرابات الأُسرية على أنها «قرابات لغوية» في الدرجة الأولى. يعني هذا أن قوائم الأنساب بُنيت، في الأصل، على أساس إنشاء قرابات دموية مفترضة؛ استناداً إلى اللغة المشتركة، وأنّ التباعد في هذه القرابات أو تمزّقها، يرتكز على تلاشي هذا العامل الحاسم. لذا فإن قانون التمايز بين الجماعات القديمة هو بالضبط؛ قانون تمزّقها وتشتّتها؛ فلكي يحدث التمايز ويتحقّق، لا بد لهذه الجماعات من أن تقوم بتمزيق وحدتها وخلخلة النسيج الثقافي الجامع لها. ما من تمايز، على مستوى القرابات الثقافية داخل جماعة ما؛ يمكن أن يحدث من دون تمزيق الغلالات الشفيفة التي تحجز أو تفصل أفرادها؛ لكيما يتسنى لهم أن يفترقوا وينفصلوا في تكوينات جديدة.

هذا الإطار ملائم لفهم مَرْوية التوراة عن «برج بابل»؛ بصفتها مَرْوية أسطورية نموذجية عن هذا التمزق المطّرد؛ الذي يمكّن كل جماعة من إنجاز تمايزها وتحقيقه عبر التخلّي عن «لسانها» الجماعي. أيّ: أن تقوم هي أيضاً، على غرار إسماعيل بـ «إضاعة» لسانها والتخلص منه، بما هو لسان (الأب) الجامع لها والحارس لوحدتها. لقد ضاع لسان الجماعات التي كانت تقطنُ في «برج بابل»؛ وبدلاً منه أمكن لها أن تحصل على «رزمة ألسنة» أيّ: عائلة لغوية جديدة مؤلفة من طبقات عدّة، مثل طبقات البرج المرتفع في السماء. مِثلُ هذا التمزق في وحدة القاطنين داخل «برج»، يساعد في نشوء قرابات جديدة، لغوية، محل قرابات الأرض أو المكان؛ بوصف الأخيرة قرابات زائفة.

تُحيلُ مَرْوية التوراة عن «تمزق» اللغة الواحدة، تَحلُّلها وتَفسُّخها؛ قارئَ النّص، على مَرْوية عربية عتيقة عن انهيار سدّ مأرب، نجم عنه انهيار في مبنى الوحدة التي جمعت القبائل في أرض اليمن؛ وبدلاً من «البرج» أنشأ سارد النّص العربي (وحدة) للجماعة من حول (السدّ). أدّى انهيار السدّ إلى تمزّق القبائل وتفرقها «أيدي سبأ» بحسب المثل اليمني القديم؛ ويمكن في هذا السياق مماثلة تفرّق اللّغة إلى لغات بتفرّق اليد القبائلية الواحدة إلى «أيدي»؛ وبهذا تَحلُّ اليد محل «اللسان» كتعبير عن هذا التمزق الدراماتيكي. وبالطبع فإن اللغة، ككائن ماكر، قادرٍ على الخداع يمكنها أن تعبّر عن نفسها لا بواسطة «اللسان» وإنما بواسطة (اليد) كذلك، وهكذا يصبح تمزق القبائل من حول السدّ العظيم، سبيلاً إلى امتلاك «ألسنة» أو لهجات. وما من شك أن لهجات القبائل، ذات صلةٍ حميمة بـ «لسان قديم» أو ألسنةٍ قديمة (لغات عتيقة)، كانت سائدة ثم تحلّلت وتفسخت داخل

نصُّ ياقوت

«.. وأما خَبرُ خراب سدّ مارب وقصة سيل العرم فإنه كان في ملك حبشان فأخربَ الأمكنة المعمورة.

ثم عرضوا ضياعهم على البيع.

ولمّا انفصلَ عمران (الكاهن) وأهله عن اليمن عطف ثعلبة نحو الحجاز فأقام ما بين الثعلبيّة إلى ذي قار يتتبّع مواقع المطر. فلمّا كبر ولده سارّ نحو المدينة وبها ناس كثير من بني إسرائيل. وانخَزَع عنهم عند خروجهم من مارب حارثة بن عمرو مزيقياء».

(٥: ٤٢)

يات خطرة، معادية وشرسة مُنتِجَة للقهر والمجاعة.

روى أسطورة انهيار سدّ مأرب سائر الإخباريين العرب والمسلمين، جاعلين منها حدثاً هلعيّاً جماعياً، فُسّرت به الهجرات الكبرى للقبائل وتفرّق لهجاتها وتمزّقها. مثلاً: المسعودي (مروج: ٢: ٣٥٢) نشوان بن سعيد الأندلسي (نشوة الطرب: ١٤٠) البلاذري (فتوح البلدان: ٢٤) وهي أسطورة مزيقياء ذاتها التي تَرِدُ في الموارد العربية في صورة أخبار عن تمايز القبائل وامتلاكها منازل وأوطاناً خاصة ولهجات خاصة أيضاً. إنّ عبارة «انْخَزَعت» خُزاعة التي ترد كوصفٍ لرحلة خزاعة نحو مكة (بطن مرّ) تتضمن إشارات غير محدودة عن زخم هذا التمايز الذي مَزّق وحدة القبائل وفرّقها؛ وباستخدام سرديّة الأزرقي (أخبار: ١: ٩٢) فإن مزيقياء وقبائله المهاجرة معه:

سيل العَرِم
ـ بعثَ الله لسبأ ثلاثة عشر نبياً فكفروا بهم فعاقبهم الله بسيل العَرِم. وكان لهم بستانٌ عن يمين الوادي وشماله فبعث الله عليهم جُرذاً يُقال له الخُلْد فخرّقه وأفسد أرضهم.
قال تعالى ﴿القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة﴾.
(نشوة الطرب: ١٤١)

> «انتهوا إلى مكة وأهلها جُرهُمْ وقد قهروا الناس وحازوا ولاية البيت على بني إسماعيل وغيرهم؛ أرسلَ إليهم ثعلبة بن عمرو بن عامر مزيقياء [قائلاً]: يا قوم قد خرجنا من بلادنا فلم ننزل بلداً إلاّ فسَحَ أهلها لنا وتزحزحوا عنا فنقيم معهم. فافسحوا لنا في بلادكم ونرسل روادنا إلى الشام وإلى الشرق».

لقد أعاد الإخباريون العرب إنتاج أسطورة «خراب سدّ مأرب» لكي تلائم تأويلاً جديداً عن هجرة تحالف قبلي ضخم اجتاح مكة وهزمَ جُرهُمْ واستولى على البيت الحرام. أمّا (الحدث التاريخي) الخاص بسدّ مأرب، فقد غدا في هذه المَرْويات حدثاً أسطورياً «بكلام ثانٍ: بنى سارد نصّ أسطورة انهيار السدّ، نصّه السرديّ على أساس الدمج بين واقعتين؛ كلّ واحدة منهما جرت في عصر مختلف عن الآخر، لكي يتمكن من تأويل هجرة القبائل. إنّ أسطورة

انهيار السدّ؛ في الأصل البعيد، تتمثَّلُ الفكرة الأسطورية ذاتها في (برج بابل)؛ وهما معاً تنتميان إلى معتقد أسطوري عتيق عن الخروج الجماعي، وتمزّق نسيج اللغة والوحدة القبلية وضياع الجماعات في الصحراء. هذا الحدثُ الهلعيّ الناجم عن انهيار سدّ أو برج، والتّدفقُ نحو أراضٍ جديدة، ونحو تَبلبل خلاّق للألسنة لأجل اكتساب هويّات خاصة، يُعبّر في منحى مُحدَّد من الخطاب، عن هذه العلاقة الوثيقة بين التمايز والتمزّق؛ فما من تمايز إلاّ ويبدأ من قانون تمزيق وحدة الجماعة ولغتها، أي من تدمير «برجها» أو «سدّها» الذي يوصف بالجنّة في القرآن وفي الروايات.

لقد أدّى لعب إسماعيل مع أخيه الصغير إسحق في يوم فِطامه لا إلى فساد مائدة الطعام التي أعدَّها الأب؛ وإنما كذلك إلى تحطيم «البرج» الذي كان يضم الجماعة اللغوية، العائلة القديمة، وإلى بلبلة لسانها الذي تشظّى، آنئذٍ، إلى ألسن. كان لا بد لإسماعيل لكي يحقّق تمايزه من أن يقوم بتمزيق لسان عائلته؛ التخلص منه وحملهم على قبول قراره بامتلاك لسانٍ خاص به. هذا التبَلْبُل في ألسنة العائلة الموحدة القابعة في «البرج» أو حول «السدّ» هو القانون المطلق للتمايز. ربما كانت عائلة إسماعيل، أيضاً، عائلة لغوية واحدة ترصفُ قراباتها الدموية وقائمة أنسابها على أساس وجود لسان واحد؛ ولكنه بحمله والده عبْرَ اللعب المحظور؛ على طرده، إنما كان يقوم بالعمل ذاته: بَلْبَلة أَلْسنتها وتَمزيقها وتفريقها أيدي سبأ.

مجاعة مكة

تطوّر السرد الإخباري العربي القديم، في الأصل، عن خطاب أسطوريّ؛ ولذلك فهو لا يتضمن الأسطورة فحسب؛ وإنما يسير على خطاها، ويتجّه صوب الطريق نفسه الذي سلكته؛ والوضع ذاته، يمكن أن يكون قد واجه النصّ التوراتي في الشطر الإخباريّ منه. إنّ استراتيجيّات النصّ التوراتي، من هذا المنظور، تبدو هي ذاتها استراتيجيّات الأسطورة الأقدم، والتي لم تصلنا إلاّ من خلاله، لأنه تطوّر عنها. وفي هذا النطاق؛ فإن كلاًّ من الإخباريات العربية والتوراة، تَربطُ بين حدوث مجاعة كبرى، وبين ظهور قوائم الأنساب من جهة؛ وبينهما وبين الهجرات المستمرة للجماعات والشعوب القديمة من جهة أخرى. ولذلك تظهر في النصّين التوراتي والعربيّ على حدٍّ سواء، إشارات غنيّة بالرموز والدلالات عن سلسلة من ضربات هذه المجاعة، والأثر غير المتوقع، الذي كانت تتركه في كل مرة، يحدث فيها جفاف أو جدب أو قحط، يترافق معه، انزياح جديد لجماعاتٍ قبلية مستقرّة.

نصّ ابن حبيب

«فمات وكيع ونُعيَ على رؤوس الجبال. فقال بشر بن الحجير:

ونحن إيادٌ عباد الإله
ورهط مُناجيه في سَلَم
ونحن ولاة حجاب العتيق
زمان النخاغ على جُرْهُمْ

ذكر ابن الكلبي أن الله سلّط على الذين يلون البيت من جُرْهُمْ دواباً شبيهة بالنَّغَف (ديدان) فهلك منهم ثمانون كهلاً في ليلة واحدة سوى الشباب حتى جلوا عن مكة».

(المُنَمّق: ٣٤٧)

أ ـ المجاعة الكبرى (في التوراة)

١: (تك: ١٢/١/١٧ ـ الإصحاح الثاني عشر):

«فاجتاز إبرام في الأرض، إلى بلوطة ممراً. والكنعانيون حينئذٍ في الأرض. فتراءى الرّبُّ لأبرام وقال: لنسلك أعطي هذه الأرض»، «وكانت مجاعةٌ في الأرض. فنَزَل إلى مصر ليقيم هناك لأن المجاعة اشتدّت في الأرض».

٢: (تك: ٢٥/١/٣١ ـ ٢٦/١٦ الإصحاح ٢٦):

«وكانت في الأرض مجاعةٌ غير المجاعة الأولى التي كانت في أيام إبراهيم. فمضى إسحق إلى أبيمالك».

٣: (تك: ٤١/٤٤ ـ ٤٢/٣ الإصحاح ٤١):

«وانتهت سبع سني الشّبَع الذي كان في أرض مصر. وبدأت سبع سني المجاعة تأتي كما قال يوسف. فكانت مجاعةٌ في جميع الأراضي» «وأتى بنو إسرائيل في مَنْ أتى ليشتروا حبًا لأن المجاعة كانت في أرض كنعان».

٤: (تك: الإصحاح ٤٣):

«وكانت المجاعةُ شديدة في تلك الأرض».

٥: (تك: ٤٧/٦ أ ـ ٢٠):

«ولم يكن خبزٌ في الأرض كلها لأن المجاعة اشتدّت كثيراً حتى أُنهِكَ أهل مصر وكنعان من المجاعة».

٦: (صموئيل: ٢١/١ ـ ١١ ـ الإصحاح ٢١):

«وكانت مجاعةٌ في أيام داود ثلاث سنين. سنةً بعد سنة. فسأل داود وجه الرّبُّ».

ب ـ المجاعة الكبرى (في الإخباريات العربية)

١: (الأزرقي، ١: ٨٥، ١: ١١١)

«ثمّ أن جُرْهُماً وقطورا خرجوا سيّارةً من اليمن وأجدبت بلادهم فساروا بذراريهم ونَعَمهم وأموالهم وقالوا نطلب مكاناً فيه مرعى».

«كان بمكة قومٌ من العماليق حتى سلبهم الله تعالى فَتقصَّهم بحبس المطر عنهم وتسليط الجدب عليهم».
«حتى أصاب الناسُ في سنة جَدْبٍ شديدة فخرج هاشم بن عبد مناف إلى الشام فاشترى بما اجتمع عنده من ماله دقيقاً وكعكاً فقدم مكة في الموسم فهشم ذلك الكعك ونحرَ الجزور وطبخه وجعله ثريداً وأطعم الناس وكانوا في مجاعة شديدة».
«ثم ساقهم الله بالجدب يضعُ الغيث أمامهم ويسوقهم بالجدب» (١: ٨٩).

٢: (المسعودي، مروج الذهب: ٢: ١٦١):

«وتسامعت جُرْهُمْ ببني كركر ونزولهم الوادي وهم في قحطٍ فساروا نحو مكة»

٣: (ابن الجوزي، المنتظم: ١: ٢٧٣):

«إنَّ الناسَ أصابتهم سنة فأقبلوا على باب إبراهيم يطلبون الطعام. وكانت له ميرةٌ من صديقٍ له بمصر من كل سنة. فبعث غلمانه بالإبل. فخبزوا وأطعموا الناس».

فضلاً عن هذه الإشارات؛ وهي كثيرة، يستحيلُ إيرادها كلها، هناك إشارات موازية ومتناظرة، في الوثائق البابلية عن مجاعتين ضربتا الجزيرة العربية، واحدة سجلتها وثائق نابونئيد (٥٨٥ ق.م.) عندما حاول أن ينقل مركز ثقل الامبراطورية البابليّة إلى الغرب لضمان الطرق التجاريّة في جنوب الجزيرة العربية. ولأجل هذا الغرض توجّه صوب تيماء؛ وهي واحة كانت مزدهرة، بعد أنْ نصَّب ابنه بيل ــ شار ــ آصّر، الذي تسجل التوراة اسمه على هذا النحو: بيلْشا نصّر (دانيال: ٥، ٢٢، ٧/١ــ ٨) وصيًّا على العرش. والأخرى سجّلتها وثائق نبوخذ نصّر، الذي توجّه بنفسه لصدّ غارات القبائل الجائعة (٥٦٢ ق.م.)

المجاعة

حلم يوسف وملحمة جلجامش

«يا أُمي لقد رأيتُ الليلة حلماً رأيتُ إنّي أسيرُ مُختالاً فرحاً بين الابطال فظهرت كواكب السماء وقد سقط إحداها إليّ.

لو لبيتُ طلبك لجلبتُ سبعَ سنين عجاف لا غِلّة فيها فهل جمعت غلّة تكفي الناس؟

وخزَّنتَ العلف للماشية؟ فلو حلّت سبع سنين عجاف فقد خزنت غلالاً وعلفاً تكفي الناس والحيوان...»

(ملحمة جلجامش: ط بغداد ت: طه باقر: ٤٥)

ولكن، وبعيداً من حقل التاريخ، فإن الخطاب الأسطوري العربي القديم، بادر إلى تسجيل سلسلة المجاعات الكبرى هذه، بقوة سرد مدهشة، تفوق قوة السرد التوراتي. وقد تركت لنا أسطورة يمنية عتيقة، ما يكفي من إشارات عن نوع الرجّات الأولى ونمطها لهذا الزلزال المتعاقب الضربات، والذي أصاب مجتمع القبائل في صميم ثقافتها الغذائية، وقلبَ مائدة طعامها رأساً على عقب، بما أدّى، تالياً، إلى تفكّك وتشظّي «الآلهة» وتَوزُّعها في رقعة جغرافية شاسعة. تقول أسطورة «لقمان وبراقش» والتي وردت في مصادر عدّة:

> «كانت براقش امرأة لقمان بن عاد، وكان بنو أبيه لا يأكلون لحوم الإبل. فأصابَ من براقش غُلاماً. فنَزَل لقمان على بني أبيها فأولموا ونحروا جزوراً إكراماً له. فراحت براقش بِعِرْق الجزور فدفعته لزوجها لقمان فأكله. فقال: ما هذا؟ ما تعرّفتُ على مثلِهِ طِيباً؟ فقالت براقش: هذا من لحم الجزور. قال: أو لحوم الإبل كلها، هكذا، في الطِيب؟ قالت: نعم. ثم قالت له: جَمْلنًا فاجْتَمِل. فأقبلَ لقمان على إبلها، وإبلِ أهلها فأشرع فيها [ذبحاً]...».

نصُّ ابن قتيبة

«وكان لقمان عبداً حبشياً لرجل من بني إسرائيل فأعتَقَه واعطاه مالاً. وكان في زمن داود - ع - واسم أبيه ثاران ولم يكن نبياً قال وهب: قرأت من حكمتِهِ نحواً من عشرة آلاف باب لم يسمع الناس كلاماً احسنَ منه. ثم نظرتُ فرأيت الناس قد ادخلوه في كلامهم واستعانوا به في خطبهم ورسائلهم ووصلوا به بلاغاتهم».

(المعارف: ٥٥)

تروي هذه الأسطورة؛ بشروط إنشائها الخاصة، الرواية الأكثر أهميةً من حيث خِصْب مادّتها الميثولوجية؛ عن طبيعة الرابط أو الوازع الخفيّ الذي يجمع بين نشوء «مجتمع الحرام» وبين المجاعة، فالرواية تُشرّعُ وتجيزُ أكل عِرْق الإبل، كما تشرّعُ أكلَ لحومها المحرَّمة دينياً بالنسبة إلى لقمان بطل الأسطورة. وبذا فهي تروي شيئاً مُحدَّداً عن هذا النظام، بإعادة ربطه بمجاعةٍ أقدم لا نعرف عنها الكثير، دفعت بالجماعات البشرية إلى الامتناع عن ذبح الإبل؛ بما

هي وسيلة الاتصال الوحيدة بعالم الصحراء الموحش، أو بعالم الخِصْب المتوقع. تقع هذه الأسطورة في قلب الفكرة المركزية عن هجرة الإسماعيليين وانفصالهم عن «عائلتهم اللغوية» وانقطاع تواصلهم مع مائدة الطعام التي نصبها إبراهيم في فِطام إسحق، أي مع مائدة طعام الجماعة العبرية التي كانت تحرّم أكل لحوم الجمال وتعتبر الجمل نجاسة. إنّ اسم «براقش» التي تصوّرها الأسطورة امرأة لقمان يعني «الجَدْب». هذا المعنى نجدهُ واضحاً في اللغة حيث تُستَخدمُ الكلمةُ في وصف كل أرض أو بلاد، أو مكان إقامة اجتاحه الجدب والقحط والجفاف بأنّها «أرض براقش». ولذلك أقام سارد النّص داخل الشبكات الدلالية لنصّه، علاقات متناظرة بين اسم المرأة والجدب؛ لكي يُدلَّ عليه ويُعبَّرَ عنه، في صورة رمزية لزواج تنجم عنه ولادة طفل. إنَّ رمزية الزواج من «الجدب» والارتباط به؛ لا تكشف عن الطابع المخادع والمُضلِّل، وإنما بدرجةٍ أكبر، عن الطابع الوثيق بين وجود اقترانٍ نمطيّ بأرضٍ مجدبة، خلاء، تؤسِّسه الجماعة البشرية لنفسها وتتكيّف معه؛ وبين النتائج التي سوف يسفرُ عنها هذا الوجود: مائدة طعام احتفالية بولادة طفل. وثمة منحىً رمزي آخر عن المآل النهائي للمجاعة؛ فهي تتوالد وتتناسل في سلسلة غير منقطعة، وفي السياق ذاته؛ فإن رمزية الزواج من «الجدب» و«القحط» تؤدي وظيفتها داخل الخطاب الأسطوريّ، بتوطيد فكرة ارتباط القبائل العربية، في عصر المجاعة الكبرى بنظام غذائي يفرض عليها التقيّد به.

[١]

التَقشُّف والتَحرِيم: مائدة الطعام الرديء

يرتبطُ التَقشُّف بنَمطٍ من تدهور ثقافة الطعام، وانهيار المأدُبة، بدخول أصنافٍ «رديئة» تقوم بزحزحة أصنافٍ «طيبة» وتحلُّ محلها ثم تنوب عنها داخل شبكات الغذاء، في أداء الوظيفة الحاسمة التي تتصل غريزيًا بحياة الجماعة البشرية ونشاطها. فيما يرتبط «الحرام» في جزءٍ من وظائف «نظام التابو»؛ بوجود حَظْر تفرضه الجماعة فوق مائدة طعامها؛ على صنفٍ من الأطعمة، حفاظاً على المأدُبة من الانهيار والتدهور. وبهذا يلعب «حَظْر الأطعمة» والمأكولات، دوراً بنّاءً في حماية المأدُبة من هيمنة أنظمة ثقافية تمثّلها «الأطعمة الرديئة» في إطار التزاحم مع «الأطعمة الطيبة».

نصُّ المقدسيّ

«اعلمْ أنها بادية واسعة كثيرة العرب، فيها نبتٌ يقال له الفثُّ على عمل الخردل ينبتُ من نفسه فيجمعونه إلى الغدران ثم يبلّونه بالماء فيتفتَّح عن ذلك الحبّ ثم يطحنونه ويخبزونه ويتقوّتون به ويكثرون أكل لحم اليربوع والحيّات».

(احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم)

هذا التزاحم الشهوانيّ وغير العقلاني بين «الرديء» و«الطّيب»؛ الحلال والحرام، تعبّر عنه، جزئياً، ولكن بقوة سردية مثيرة، أسطورة لقمان وبراقش اليمنيّة الأصل، والتي تنتسب إلى عصر المجاعة. إن اختيار سارد النّص القديم لاسم لقمان بطلاً لأسطورته بوصفهِ حكيماً عربياً شهيراً، يُعبّر عن إحدى أهمّ استراتيجيات الخطاب الأسطوري العربي ويلخّصها: بما أن حظر الأطعمة والمأكولات «الرديئة» أو إجازتها والسماح بها في ظل المجاعة أمرٌ تصعبُ السيطرة عليه وتحقيقه، فإن إدخال عنصر «الحكمة» سيؤدي وظيفة توطيد هذا الحَظْر أو تجاوزه على حدٍّ سواء، ذلك أن مُتَلقي النّص يَرغبُ في رؤية حقوقه المشروعة في الاقتراب أو

الابتعاد عن مائدة الطعام، وفقاً لتشريعٍ جماعي يتقيّدُ به. وبذا تَزجُّ الأسطورة بهذا العنصر الاستراتيجي بطريقة ماكرة؛ فَتَضمُرُه وتعمل على إخفائه داخل بنية اسم؛ يحمل كل دلالات الحكمة في الإرث الثقافي للقبائل. تقوم أسطورة «لقمان وبراقش» على أساس وجود مأدبة احتفالية؛ نعلم أن الصنفَ المهيمن فيها هو لحوم الإبل، لكن المرأة لا تعرض على زوجها في البداية سوى «عِرَق»، وهي تعلم أنّه مُقيَّدٌ بتحريمٍ يمنعه من تناوله. وسوف نعالج تالياً، حين نحلّل مَرْوية التوراة عن «حَقِّ يعقوب»، المعنى الذي ينطوي عليه تحريم «أكل العِرَق» عند بني إسرائيل. إذا قمنا بإعادة ربط المَرْويات الإخبارية العربية والتوراتية عن سلسلة المجاعات التي ضربت الجزيرة العربية، بهذه الأسطورة تحديداً؛ فإن التحريم الذي قام لقمان بتَخطّيه وتجاوزه، سيبدو مفهوماً. لقد أرغمت «براقش» رمزياً (أي حالة الجدب التي اقترنَ بها لقمان) زوجها على تهشيم القيود التي فُرضت على اقترابه من لحوم الإبل وبالتالي تناولها؛ بما يكشف دلالياً عن وضعٍ جديد: لقد أرغمت المجاعة والجدب سائر القبائل على أنْ تقوم بتحطيم الحَظْر (الحرام) لأنه يقيّد قدرتها على التكيّف مع ظروف تدميرية مفاجئة؛ وفي هذه الحالة فإن الإقدام على ذبح الإبل، هو حلّ لا مناص منه. إن ذبح الإبل بالنسبة للبدويّ يتضمن خوفاً غريزياً من فناء حيوانات القبيلة، وهو ما يؤدي إلى انهيار قدرتها على الاتصال بالعالم؛ ولذلك لعب الحَظْر في وقت ما، في عصور المجاعة، دوراً ثورياً في حماية القبيلة من الفناء وانقطاع السُبل بها في البوادي. مثلُ هذه التَقْييدات الصارمة التي تفرضها القبيلة على نفسها للحفاظ على «الإرث» والممتلكات، تندرج في الإطار العام لأنظمتها الثقافية؛ حيث يدخل «تقديس» الناقة الأم

عاشوراء ومجاعة قريش

«ومن ذلك أن قريشاً كانوا في الجاهلية يصومون عاشوراء. ولعلّهم تلقوه من الشرع السالف، ولهذا كانوا يعظّمون هذا اليوم بكسوة الكعبة. وفي بعض الأخبار إنهم كانوا أصابهم قحط...».

(بلوغ الأرب: ١: ٢٨٨)

كموضوع طقوسيّ بالدرجة الأولى. ينقل ابن عبد ربه (العقد الفريد: ٢: ٤١٠) قولاً للفقيه الشهير، الشعبيّ، يردُ فيه أن «اليهود لا تأكل الجزور ـ أي لحوم الإبل».

وقول الشعبيّ، هذا؛ مُستَمدٌ من التوراة التي حرّمت أكل لحوم الإبل وعدّت الجمل نجساً. وفي هذا الإطار فإن تحريم القرآن للعب المَيْسر (القمار) يرتبط على نحوٍ ما؛ بذكرى هذا التحريم القديم؛ إذْ يُحرّمُ النّص القرآني «المَيْسِر» ولكن يستدرك على نصّ التحريم بعبارة وفيه «منافع للناس». ولم يُوفّق الفقهاء المسلمون في تأويل المعنى الصحيح للآية القرآنية؛ وفي رأينا؛ فإن هذه المنافع ترتبط بقوة؛ بكون القمار في الجاهلية، كان يجري على لحوم الإبل؛ وهذا الرهان البدائي، في بيئة متقشفة، كان يتضمن المعنى الدقيق الذيَ قصده النّص القرآني؛ بدلالة بيت منسوبٍ لامرئ القيس:

نصُّ القرآن
﴿يسئلونك عن الخمرِ والمَيْسر قلْ فيهما إثمٌ كبير ومنافع للناس﴾.
[البقرة، من الآية ٢١٩]

وقد أُخرِجُ الكاعِبَ المُسترا
ةِ مِن خدْرِها وأُشيعُ القمارا

يَنصرفُ هذا التحريم إلى واقعة قديمة، كان الإخباريون القدماء قد ذكروها عَرَضاً في مَرْوياتهم؛ وهي أنَّ «المَيْسِر» كان نوعاً من الرهان على الجزور، ومَنْ يفوز به كان يقوم بتفريقهِ بين الناس. ولكن التحريم، في الأصل، كان يتلازم مع نظامٍ ثقافي يُحافظ بموجبه على ممتلكات القبيلة ووسائل اتصالها من الدمار. ولذلك احتفظ بنو إسرائيل، بدورهم؛ بذكرى هذا التحريم مع تحوّلهم إلى مربي أغنام ورعاة؛ بعد انفصالهم عن «طفولتهم» العبرانية التي اقترنت بالترحال والهجرة، حيث الجمال هي الوسيلة المثلى.

كلُّ هذه المَرْويات والأخبار التوراتية والعربية العتيقة؛ تروي على هامش الأسطورة، شيئاً مهماً للغاية: إنَّ سلسلة من المجاعات القاسية التي ضربت «أرض كنعان» التوراتية ومكة

وبابل ومصر؛ فرضت على القبائل نوع الطعام وطبيعته على مائدتها. كانت المأْدُبة القبائلية، مع عصر المجاعة، فاسدة أو قابلة بطبيعتها للفساد؛ بوجود هيمنة من أطعمة رديئة مثل «عِرْق» الإبل؛ وبوجود تَقْييدات على «الطعام الطيّب» والتقشّف بتناوله. ومن الواضح؛ استناداً إلى الموارد العربية والإسلامية أن المجاعات ظلت متواصلة، تضرب مكة بقسوة شديدة، حتى عصر قصيّ جد النبيّ ﷺ واستمرت في التواتر تحت ضغط الذكريات، ثقيلة الوطء على المشاعر؛ لتنتظم في السياق نفسه للتراجيديات القديمة، حتى إنّ هاشم ابن عبد مناف بن قصيّ؛ بادر إبّان مجاعة مكة كما يرى الأزرقي (١: ١١١) إلى إطعام القبائل الجائعة التي تدفقت إلى مكة في موسم الحجّ «فكان يشتري بما يجتمعُ عنده، دقيقاً ويأخذ من كل ذبيحة بدْنةً أو شاة فخذها، فيجمع ذلك كله، ثم يَجْزُر به الدقيق ويُطعِمه». يضيف الأزرقيّ:

> «فلم يزل على ذلك من أمرهِ حتى أصابت الناس سنةٌ شديدة. وكانوا في مجاعةٍ حتى أشبَعهم فسمّي هاشماً وكان اسمه عمرو»

يُعيد هذا التقليد تذكيرنا بانقلاب اسم «أبْرام» إلى «إبْراهيم» في عصر المجاعة الكبرى (في أرض كنعان) التوراتية؛ وهو ينبئ بصلةٍ من نوع ما، بين انقلاب الأسماء إلى «ألقاب» أو توصيفات؛ وبين الانقلاب العالمي للمناخ ووقوع كارثة الجفاف. إن إجماعاً مدهشاً وفريداً من نوعه، بل نموذجيًا ومهماً للغاية من الزاوية التاريخيّة، على تحديد نمط الزلزال ونوعه والنتائج التي أسفر عنها وأبْرَزتهُ بكل مظاهره التراجيدية؛ سائر النصوص دون مواربةٍ أو تلاعب أو خداع، حَريٌّ بأن ينبئ بأمرٍ شديد التراكب والتعقيد يتصل بقوائم الأنساب وبظهور الآلهة، وبانقلاب الأسماء إلى ألقاب. لقد

نصّ الآلوسي:

«وكان بنو حنيفة اتخذوا في الجاهلية إلهاً من حَيْس فعبدوه دهراً طويلاً ثم أصابتهم مجاعة فأكلوه فقال رجل من تميم:

أكلت ربَّها حنيفة من جو
عٍ قديمٍ بها ومن إعوازِ

وقال آخر:

أكلت حنيفةُ ربَّها
زمنَ التَّقحُّمِ والمجاعة
لم يحذَروا من ربّهم
سوء العواقب والتَّباعَة

والتَّقحُّم: القحط، والحِيْس. الخلط: تمرٌ يخلط بسَمْنٍ وأقِطٌ فَيُعْجن».

(بلوغ الأرب: ١: ٣٤٥)

انقلب «إبرام» في التوراة إلى «إبراهيم» بعد «مجاعة كنعان» وانقلبَ عمرو بن عبد مناف بن قصيّ إلى «هاشم» بعد «مجاعة مكة»؛ وهذا مجرد مظهر عرضيّ، وثانويّ من مظاهر المجاعة وتجلّياتها؛ قد لا يجوز أو لا ينبغي التهيُّب منه أو التغاضي عنه، بل الالتفات إليه بعناية أكبر؛ لأنه سوف يَدُلُّ تالياً، في حال تفهّمه بعمق واستخدامه بحذر؛ على نوع الفوضى التي فرضتها المأدُبة على قوائم الأنساب العربية والتوراتية.

إنّ تبدل أسماء «الأبطال» إلى «ألقاب» يشير إلى تقليد ثقافي قديم عرفه العرب وبنو إسرائيل، ارتباطاً بعصور المجاعة؛ وسوف نرى في فصل تالٍ، كيف دخلت الألقاب والأسماء معاً في هذه القوائم. بيد أن الأمر المهم، هنا، يتحدّد في الإطار العام لهذا الانقلاب: تَحوّل الاسم إلى «صفة»؛ على غرار أسماء مثل «عدنان» و«قحطان». يقول بيت شعر لعلّه من وضع الإسلاميّين المتأخرين ورد عند ابن هشام (السيرة النبويّة):

عمرو العُلا هَشَم الثريدَ لقومِهِ
ورجالُ مكةَ مُسْنِتونَ عجافُ

وكما هو الحال مع اسم «نزار» القبيلة الكبرى التي حصلت على اسمها هذا من «توصيف» أطلقه الفرس على الكتائب العربية المشاركة في الحروب اليونانية ـ الفارسيّة (نحو ٣٢٣ ق.م.) عندما قاتل العرب إلى جانب الفرس؛ ولم تكن قبل هذا الوقت تُعرفُ باسم (نزار) بل باسم (معدّ بن عدنان) أو (خلدان). وقد أورد الآلوسي (بلوغ الأرب: ٢: ٢٦٤) عن روايات لم يذكر مصادرها باستثناء «أعلام النبوّة» للماوردي: إنّ أول من أسّس لعدنان مجداً، وشيّد لهم ذكراً، مَعدّ بن عدنان، حين اصطفاه بختنصّر (نبوخذنصّر)

وقد ملك أقاليم الأرض:

[ثم ازداد العزّ بولده نزار وانبسطت به اليد، وتقدّم عند ملوك الفرس واجْتَباه «تَشْتَشْف» ملك الفرس؛ وكان اسمه «خلدان» وكان مهزول البدن. فقال الملك: ما لكَ يا نزار. وتفسيره في لغتهم: يا مهزول فغلبَ عليه الاسم فسمّي نزاراً]

هذا التحوّل في الاسم إلى «لقب»؛ وهو يشير ضمناً إلى المجاعة (رمزياً حيث القبيلة الهزيلة، المتهالكة) يجد سياقه المنطقي في التقاليد الثقافية القديمة. فمثلاً؛ عندما ظهرَ قصيّ جدّ النبي ﷺ حمل لقب «مَجْمع» حيث عُرِف بهذا الاسم:

«لأنه جمع معدّاً وبذلك سُمّي واستعان بملك الروم فأعانهُ، وحارب الأزد فغلبهم واستولى على ملكه. فلما رأت الأزد ضيق العيش بمكة ترحّلت».

كما تقول رواية الآلوسي. وبذا؛ يمكن الاستنتاج أن الأسماء الواردة في قوائم الأنساب العربية والتوراتية، ليست أسماءَ علم أو جنس؛ بل هي توصيفات «لِنِحْلَة المعاش» كما في لغة ابن خلدون، أيّ: للتعبير عن نمط حياة الجماعات البشرية القديمة. إنَّ تأويلاً راديكالياً يذهب إلى أبعد مما هو متوقع، لاسم المرأة في أسطورة «براقش» اليمنية، لن يكون ضرباً من الشَطَط أو المغامرة اللغويَّة؛ إذْ أسمتها الأسطورة «براقش» وهو الجدب والقحط والجفاف، لا كتأكيد سطحيّ وثانويّ لمعنى الجدب، بل لإعادة تعريفه في صورة امرأة تلد غلاماً فَتُقام له مأدُبة احتفالية. وفي هذا النطاق المحدود من الفكرة، فإن المرأة تروي عبر اسمها شيئاً عن ذكرى المجاعة، والحلم بمأدُبة عامرة باللحم، حيث تُذبح الإبل من غير حساب.

نصُّ الآلوسي

«وفيه يقول قَمْعَة بن إلياس ابن مُضر بن نزار بن معدّ ابن عدنان:

جبيساً خلقناه وطسماً بأرضهِ
فأكرِمْ بنا عند الفخارِ فخارا
فنحن بَنو خُلدان جِئْنا
نُسمّاهُ (تَشْتَشْفُ) الهُمامَ نزارا
فسمّي نِزار بعدما كان اسمه
لدى العرب (خلدان) بنوهُ خياراه

- وهذه برأينا أشعار موضوعةٌ مُخْتَلَقَة الغرض منها التدليل على صحة واقعة ما أو تأويل ما - المؤلف.

(بلوغ الأرب: ١: ٢٦٤)

براقش

«... وبراقش اسم امرأة وهي ابنة ملك قديم خرج إلى بعض مغازيه واستخلفها على مُلكه فأشار عليها بعض وزرائها أن تبني بناءً تُذكرَ به فَبَنَتْ موضعين يُقال لهما براقش ومعين.

وبلاد براقش: مُجْدبةٌ خلاء، والبرقشة: التفرّق...».

(لسان العرب: برقش)

إنّ قراءة أسطورة إسماعيل، استناداً إلى المَرْويات العربية والتوراتية، لن تكون ممكنة خارج هذا الإطار المتشابك من المواد العضويّة، التي تمسّ كل مادة فيه، الفكرة المركزية في الهجرات القبليّة، كما تَمسُّ في الصميم، العلاقات التناظرية والتوازية في البُنى والتصوّرات والتعابير وفنون القول والإبلاَغ؛ بين السرديات التوراتية والعربية. ولذلك فإن قراءة خطاب الطرد، يمكن أن تحقّق كشفاً متواصلاً، عبر الموشور الشفاف فيها ـ حيث يتوجب آنئذٍ التقاط ألوان الطيف وفصلها عن بعضها ـ وإعادة توصيفها في السياق التأويلي. والأمر المثير للاهتمام في هذا الصدد، هو تماثل النصوص في بُناها السرديّة وامتلاكها الفذّ والمفاجئ، لطاقة توليد للرموز والدلالات بقوة زخم، تساعد بدورها على تطوير قراءتنا التأويلية، في كل مرّة نعودُ فيها إلى هذه السرديّات. ولعلّ قارئاً حاذقاً وصبوراً، يمكنه أن يجد أمامه، مع كل نصّ، سواء أكان توراتياً أم عربياً، لا سرداً يتمثّل سرداً آخر ويحاكيه كما هو مُتَوهم؛ وإنما توافقاً وتناسقاً مُنمقاً لأفكارٍ محورية، كانت هي الشغل الشاغل بالنسبة إلى ساردي النصوص القديمة؛ سواء أكان هؤلاء كهنة أم كانوا إخباريين قصّاصين. هذا التوافق المتناغم؛ يترك، غالباً، لفكرة حدوث مجاعة نجمت عنها تمايزات، وهجرات، وانفصالات، مساحة حُرّة ملائمة ومشحونة بالرموز والمحمولات الرمزية. وبدرجة أخرى ليست أقل أهمية: توافقاً مُنمّقاً في تحديد نمط المجاعة ومواقع ضرباتها والأثر المحتمل الذي تتركه في المَرْويات؛ وفي تحديد المشاهد الحياتية ووصفها وصفاً دقيقاً، حيث المجاعة تفتك بالبشر وتحملهم على الجلوس إلى مائدة طعام مذموم. إن تكرار الكلام عن مجاعة في عصور ومراحل وحقب من التاريخ الأسطوري لسائر الجماعات،

ليس تمثّلاً أو استطراداً في محاكاة واقعة واحدة؛ بل هو تسجيل بلغةٍ أسطورية، لوقائع تاريخية. وقد قام السردان التوراتي والعربي، على أكمل وجه، بوظائفهما على صعيد توصيف هذه المجاعات وسلسلة ضرباتها، حيث ينعدم تقريباً، كل أثرٍ محتمل للأمل بالنسبة إلى القبائل الجائعة.

أ ـ من السرد إلى القراءة: النصّ المشطور

لا يكاد قارئ هذه النصوص (ونموذجها النصوص الخاصة بالمجاعة ـ مطلع الفصل الثاني) يَجدُ، عند انتقاله من النص الإخباري التوراتي، إلى النصّ الإخباري العربي؛ أدنى قدرٍ من الإحساس بالغربة أو الانقطاع عن عالمه؛ أو الشعور بأنه ينتقل داخل عوالم متعارضة تفتقد إلى الوحدة والتناغم والانسجام. وعلى الضد من هذه المشاعر التقليديّة، في القراءة غير الاحترافية، ليس ثمةَ مشاعر قلق أو توتر ناجمة عن سرد غرائبي؛ ضيِّق الأفق ومتزمِّت، في هذا التوغل العميق؛ بما أنه يفضي إلى الدروب ذاتها، في النهاية؛ أو في كل مرّة يَنْدلفُ فيها قارئ النّص من السرد التوراتي (للمجاعة) إلى السرد الإخباري العربي عنها. وفي هذا الحيّز المحدود من التصوّر؛ فإن المرء ينتابه إحساس حقيقي بأنّه يقرأ النّص ذاته، مكتوباً بأسلوبين: أحدهما موغل في القِدم، يَنتسبُ وينتمي إلى لغة أدبية عتيقة؛ تبدو غامضة وعسيرة على الفهم وقاموسيّة مندثرة؛ وآخر قديم نسبياً. إنّ قارئ النصوص التوراتية عن «مجاعة أرض كنعان» ونظيرها النصوص العربية عن «مجاعة مكة» يكتشف وحدةً مذهلة في أسلوب السّرد الأدبي؛ فعبارة مثل هذه: «وكانت في الأرض مجاعة» في العِبرية (والترجمة العربية) يمكن مماهاتها أدبياً، وبسهولة مع عبارة إخبارية عربية متوازية: «أصابتهم سنةٌ شديدة»؛ وهذه بدورها تماثل عبارة توراتية مثل:

تناظرات

١: نصّ وهب بن منبه

«... وفي أثناء ذلك دانت له الأرض، وعزَّ مُلكه. ثم أن بَني كركر بن عاد بن قحطان عتوا في أطراف اليمن وكفروا فحاربتهم القبائل، فسارَ بهم الشّميدع برجزٍ أوله:

سيروا بني كركر في البلادِ
لنهتدي فالخيرُ في الرشادِ»

(التيجان: ٧١)

و(نشوة الطرب: ١٠٧).

«وكانت مجاعةٌ شديدة» (تك: ١٧/١/١٢). وفي المقابل فإن توصيفات متناظرة، ومتناسقة مثل: «فَنَزَل إبراهيم إلى مصر ليقيم هناك لأن المجاعة اشتدّت في الأرض» [التوراة] و«إن جُرْهُمْ وقطورا خرجوا سيارةً من اليمن وأجدبت بلادهم» [الإخباريات العربية] تبدو وكأنها من نصّ واحد ولم تنتزع من نصّين متناظرين.

هذه الوحدة في السرد، تَنْبَثِقُ في الأساس، من ثقافةٍ قديمةٍ عضويَّة؛ لا ترتكز إلى بيئةٍ مشتركة، وإنما إلى وحدة جماعة انفرطت ولم يتبقَّ من دليلٍ حقيقي إلى وجودها، سوى هذا السردُ المتماثل. لقد فكّك التاريخ والأحداث والمجاعات والهجرات، هذه الوحدة التي عبَّر عنها خطاب الطرد نفسه؛ ورمزية المأدُبة الاحتفالية في فِطام إسحق؛ ولم يتبقَ من أثر دالّ إليها سوى سردٍ رَماديّ؛ يتبدى بأجلى مظاهره، كنصٍّ مشطور إلى شطرين: إخباري عربيّ قديم، وإخباري توراتي أقدم. على أن أكثر مظاهر هذه الوحدة السّردية القديمة، وضوحاً، نجدها، عندما يلجأ سارد النّص العربي إلى إنشاء «الخبر» مشفوعاً بقصيدة؛ وهذا عينةُ ما يفعله سارد النّص التوراتي. إن القصائد التي يوردها الإخباريون على لسان آدم، أو «عدنان» أو «قحطان» أو «السَّمَيْدَع»؛ يمكن مضاهاتها بالقصائد التي ترد في التوراة على لسان «لامك» و«يهوذا» أو «آدم». مثلاً في نصوص سفر التكوين وحروب داود وأناشيد سليمان.

إنَّ فهماً أفضلَ لهذه الميثولوجيات الشعريَّة داخل النص السرديّ بشطريْه، التوراتي والعربي؛ سيكون ممكناً، تماماً، إذا ما جرى تَفهُّمٌ عميق وجذريّ للوظائف القديمة لها. لقد عبَّرت هذه الميثولوجيا الشعريّة، قبل ظهور السرد، عن

٢: نصّ التوراة
«فقام يهوذا ابنه المسمّى المكابيّ ونَصَرهُ كل إخوتهِ وجميع الذين انضموا إلى أبيه وكانوا يحاربون حرب إسرائيل بفرح:
بَسَط مجدَ شعبه ولبسَ درعه كجبّار
وتقلَّد سلاح القتال وشنَّ الحرب
وبسيفهِ حمى المعسكر
كان كالأسد في مآثره»
(مكابيين ١: ٥٨/٢ ـ ٧/٣)

نصّ التوراة
[فقال الربُّ الإله للحيَّة:
«لأنكِ صَنَعت هذا فأنتِ ملعونةٌ من بين جميع البهائم وجميع وحوش الحقل.
على بطنكِ تسلكين وتراباً تاكلين....»].
(تك: ٣/ ١ ـ ١٦)

نصُّ ابن حبيب
«فقالت ثقيف ـ لقريش ـ: كيف نُشركِكم في وادٍ نزله أبونا وحفره بيده في الصخر ولم يحفره بالحديد وفيه يقول:
فارميها بجلمودٍ
وترميني بجلمود
فأفنيها وتُفنيني
وكلّ هالكٍ مودي»
(المُنَمَّق: ٢٨١)

الملاحم والأساطير الأولى؛ وهذه كتبت، في الأصل، شعراً، كما نرى من «ملحمة جلجامش» ـ مثلاً. ولكن؛ ومع تفاقم التمايزات بين الشعر والسرد، وانفصال الفنون الأولى للإنسان؛ كان الشعر يتركُ عن نفسه تعبيراتٍ ظلت ملازمة لكل النصوص؛ ومن بينها النصوص التالية التي بدأت تظهر في صيغ جامعة بين الشعر والنثر. ومن المرجح في هذا الإطار، أنَّ السرديّات القديمة التي وصلتنا في صورة أخبار ومَرْويات وأساطير ذات طابع «تاريخيّ» مَثلوم وناقص أو مُؤَسطر؛ إنما تَطوّرت عن هذه الميثولوجيا الشعريّة؛ وهذا ما يفسرُ جزئياً سرَّ وجود «الأشعار» التي تروي التاريخ، كما هو الحال مع «الإلياذة» و«الأُوديسّة» في الثقافة الإغريقية. لقد تمثّلت التقاليد السردية والشعريّة، التالية، هذا البُعد غير المرئي؛ ولكن الراسبُ عميقاً في ثقافات المجتمعات القديمة، حيث بَدَت مُتَضَمّنة له، كما سنرى من المثال التالي: لماذا يبدأ الشعر العربي القديم بمطالع ترثي المدن، أو ما عُرف بـ «الوقوف على الأطلال»؟ وما علاقته بـ «مراثي المدن» في الشعر السومري والبابلي؟

هذا الإطار العمومي مهمّ للغاية، في تحليل النصوص الخاصة بـ «المجاعة الكبرى» لأن من مهامه، إيضاح الحدود الافتراضيّة التي تتلاقى وتتقاطع عندها، لا على مستوى «الخبر» التاريخي، وإنّما أيضاً على مستوى السرد. ولذلك سنقوم بتحليل هذه النصوص منطلقين من حقيقة أنها تمثّلت عميقاً ذكرى الحدث الهلعيّ الذي احتفظت به ذاكرات سائر القبائل والشعوب الصغيرة والجماعات في الجزيرة العربية، نعني: المجاعة الكبرى. هذا الوعي المشترك بحدثٍ بعينه هو الذي يُفسرُ لنا السبب الحقيقي للتماثل في المَرْويات العربية والتوراتية.

ب ـ الأسماء والألقاب: شقيقات قريش

سنتوقف، أولاً، عند المعنى الذي ينطوي عليه وجود اسم توراتي مثل «أبيمالك» (تك: ٣١/٢٥ ـ ١٦/٢٦) والذي يظهر في مَرْوِيةٍ عن ذهاب إسحق إبّان حدوث المجاعة، إلى مكانٍ يُدعى «جرار» للقائه وطلب مساعدته.

ونحن نرى أنَّ الاسم في رسمهِ العربي، يجب أن يكتب في صورة «أبي مالك».

إنَّ بنية الاسم، التي تُخفي «رسماً» بَدْئياً، عربيَّ الطابع له؛ تخفي أيضاً احتمال كونه «لقباً» لا اسماً، كما هو الحال مع هاشم الذي صار لقباً لعمرو بن عبد مناف في مكة بعد المجاعة. ما يجمعُ بين الاسمين (اللقبين)؛ تَلازُمُ ظهورهما مع حدث هلعيّ هو المجاعة، في عصر إسحق وفي عصر قصيّ (٤٦٤ ـ ٥١٠ م.)؛ وهذا تعبير آخر عن قوة زخم التقاليد الثقافية في مجتمعات الرعي والاستقرار الموقت في الجزيرة العربية، حيث أنّها استمرت وقتاً طويلاً.

لقد عرف العرب؛ في إطار هذه التقاليد التي وجدت طريقها إلى التدوين المبكر (بترك الأسماء في مواضع جغرافية، وهذا تدوين لم نلتفت إليه بعد) استخداماً مماثلاً لصيغة الاسم «أبيمالك» كلقب لا كاسم. يظهر اسم «أبيمالك» في التوراة مرتين، مرةً مع إبراهيم حين عاتبَ سيّداً قبلياً على قيام خدمه باغتصاب بئر كان إبراهيم حَفرها بيده وسمّاها «بئر شَبَع»؛ وهذا الاسم عرفه العرب القدماء في صورة «بئر شباعة» التي أطلقها العرب على «زمزم» في مكة؛ ويظهر اسم «أبيمالك» مرة أخرى في مكان يُدعى «جرار» ولكن في عصر إسحق، حين قصده عند حدوث المجاعة. يقول النصّ: «وكانت في الأرض مجاعةٌ غير المجاعة الأولى التي كانت في أيام إبراهيم. فمضى إسحق إلى

نصّ التوراة

«وعاتبَ إبراهيم ابيْمالِك بسبب بئر الماء التي غصبها خدمُ ابيمالك. فقال أبيمالك: «لم اعلم مَنْ فعل هذا الأمر، وأنت لم تخبرني ولا أنا سمعتُ إلاّ اليوم.

واخذ إبراهيم غَنماً وبقراً فأعطاها لابيمالك وقطعا كلاهما عهداً».

(تك: ٢١/٩ ـ ٣٠)

أبيمالك». فَمَنْ هو «أبيمالك» هذا الذي كان سيّداً مهيباً مُطاعاً في أيام إبراهيم وابنه إسحق؛ حيث طلب هذا، منه، أرضاً لكي يزرعها؟ إذا استسلم قارئ النص، إلى الاعتقاد بأن صيغة الاسم كما تظهر في زمنين مختلفين؛ هي اسم علم (لبطل) تاريخيّ، فإنه يكون بذلك قد قرأ النّص على أنّه «تاريخ» وهذا غير مقبول. ولكن قراءة أخرى يمكن أن تعطي تَفهّماً أفضل.

لقد عرف العرب الصيغة ذاتها كلقب يُطلق على كل ملك وزعيم قبلي، من ذلك، مثلاً؛ أن العرب استخدموا في وصف ملك الحيرة الأسطوري جَذِيمَة الأبرش، صيغة «أبي مالك» وبوصفها كُنية بمعنى: الكبير، السيّد، الكهل. وهناك بيت شعر معروف عند العرب (مع الإسلام) أورده المسعودي (٢: ٢١٢) لشاعرٍ كنّى شيخوخته بـ «أبي مالك»:

أبا مالكٍ إنَّ الغواني هَجرنني

أبا مالكٍ إنّي أظنك دائبا

بيد أنَّ هذه الكنّية يمكن أن تخرج عن نطاق الوصف المحدود والدلالة المحدودة للتقدم بالعمر والكهولة؛ لتدخل في حيّز دلالة جديدة تعبيراً عن المكانة الاجتماعية، بما أنها تتضمن البُعد ذاته: الكبير؛ وذلك قول سويد بن أبي كاهل اليَشكريّ، الذي كتب ملحمة شعبية عن مصرع جَذيمَة الأبرش، على يد ما يُدعى عند الطبري خطأ بـ (الزَّباء) (الطبري: ١: ٤٣٩):

إنْ أَذُقْ حتفي فقبلي ذاقه

طسمُ عادٍ وجديسٍ ذو الشَنَع

وأبو مالك الكهل الذي قتلته بنتُ عمرو بالخدع

ومن الواضح أن صيغتي الاسم، قبل الإسلام وبعده وبرسمهما العربيّ الأصلي؛ تقدمان لنا دلالة متماثلة تَقْرِنُ الكِبَر في السّن مع المكانة القبلية. إنّ اليشكري، في تسجيله للرواية الشعبية عن مصرع ملك الحيرة الأسطوري، يقوم بمماهاةٍ بارعةٍ بين الدلالتين، حيث إنهما اندمجتا في وحدة عضويّة جديدة للمعنى المقصود منها. هذا التلازمُ غير الظاهريّ، بل العميق؛ بين الدلالتين، يشير في جانبٍ ما، إلى أن العرب استخدموا في ثقافتهم الشعبية، الاسم بوصفه كنية أو لقباً لا اسم شخص بعينه. ويبدو أنهم، وفي سياق تطوير الدلالات في لغتهم، انتقلوا من دلالة التقدم في السّن، إلى دلالة التقدم في المكانة، في سياق «ثقافة تَعْظيم» هي في صلب وعيهم لأنفسهم وللجماعات الأخرى وللظاهرات الاجتماعية والطبيعية. وهذه دلالة إقران الشاعر لكنية جذيمة بـ «الكهل» كما في البيت الثاني. وثمة صلة بين كون «أبي مالك» هذا سيّداً كبيراً، وبين جذر الكلمة (ملك) المُستخدمة في نطاق الأعراف القبلية كمكافئ لكلمة (شيخ). وبالفعل، فإن «كبير» القبيلة هو «ملكها» بالمعنى الإجرائي، أيّ: صاحب الأمر فيها (أيّ: أبي مُلْكِها). بهذا المعنى لا وجود لبطل توراتي باسم «أبيمالك» نازعَ إبراهيم على بئر شَبَع (شباعة)، كما لا يوجد مثل هذا «البطل» في عصر إسحق، حين ذهب إليه قَصْدَ امتلاك أرض لزراعتها بعد المجاعة، ولكن، مع ذلك، يمكن الافتراض طِبقاً لفحوى المَرْوية التوراتية، أن الأب وابنه، قصدا سيّدين قبليّين في مكانين وزمنين مختلفين، وأن استخدامها لصيغة الاسم نفسها؛ ينصرفُ إلى هذا المعنى وحده. وفي النقوش

نصّ التوراة

«وزَرَع إسحق في تلك الأرض. فأصابَ في تلك السنة مئة ضعف وباركه الرّبُّ».

(تك: ٢٥/٣١ ـ ٢٦/١٦)

اليمنية يرسم اسم «ملك يكرب» هكذا: ملكيكرب.
يتّصلُ هذا المثال؛ بالمسألة المركزية في خطاب الطرد الأسطوريّ لإسماعيل وأمه إلى الصحراء، لأن تبيان كيفيّة دخول الأسماء والألقاب وتوصيفات المواضع وأنماط العيش، وتسرّبها، إلى المَرْويات وقوائم الأنساب؛ أمرٌ حاسم لا لفهم التاريخ المؤَسْطر، إنّما لفهم الأساطير التي تتضمن التاريخ، إذْ تركت سائر الجماعات جزءاً من «تاريخها» محفوراً في أسماء وألقاب حملتها، بل لعلّها وصَفَت هذا التاريخ، على نحوٍ ما، من خلال أسمائها هي. إنَّ اسم قبيلة «جديس»، وهي من العرب العاربة التي كفّت عن الوجود؛ وارتبط اسمها بعددٍ كبير من الأساطير، يعني «الأرض التي لم تزرع أو تفلح قط»، كما يرى ابن منظور، الأمر الذي يعني أنها استمدَّت اسمها من وجودها في قلب حقبة الجفاف والجدب. لكن هذا الاسم، في المقابل، ومع تطور دلالاته صارَ يعني «ما اشتدَّ من كل شيء، وكل ما يبسَ من الأرض» إذْ يُقال للأرض المجْدِبَة: جادِسَة لأنها لم تُحرث أو تُعمَّر. قال رؤبة بن العَجّاج، الراجز:

«بوارُ طَسمٍ بيَدي جديسِ»

لقد حفظ لنا اسم هذه القبيلة البائدة «الضائعة»؛ جزءاً من تاريخ الجماعة عندما تحدّرت من اليمن شمالاً؛ كما يرتئي الطبري في تاريخه، وكذلك ابن الأثير في (الكامل). ونحن نعلم من هذا التاريخ أن الجماعات التي تقيم تحالفات في ما بينها، يمكن أن تحمل اسم الموضع الذي تنزله أو تعقد فيه تحالفها، كما هو الحال مع «غسّان» التي استمدّت اسمها من اسم الموضع. ومثل خُزَاعة التي أخذت اسمها من «انْخزاعِها»؛ أيّ تحدّرها صوب مكة؛ على ما يزعم القدماء. ولكن إذا كان اسم «جديس» يمثل تعبيراً من تعبيرات

المجاعة، في أولى حلقاتها، فإن اسم «قريش» التي لم تُعرف قط، قبل سنة ٥٠٠ م بهذا الاسم، بل عُرفت بأبناء مُضر ابن كنانة، يقع، في هذه الحالة، في آخر السلسلة؛ حافظاً لنا حقبةً مريرةً أخرى من حقب المجاعة.

أثار اسم «قريش» جدلاً واسعاً في أوساط اللغويِّين والفقهاء العرب والمسلمين عموماً، واتسعَ نطاقه ليشمل قرّاء القرآن، وقد يصعب إيراد كل الآراء في هذا الخصوص؛ ولكن يمكن تقديم خُلاصةٍ مُرْضيةٍ تَفي بالغرض. (الإمام الشاميّ: في سيرة خير العباد: ٣٣٣) مثلاً؛ يرتئي أن هذا الخلاف ينحصرُ في سبب التسمية، وأنّ ابن عباس قال حين سأله عمرو بن العاص عن معنى الاسم «سُميت ــ بالقِرْش؛ دابةً تأكل الدواب لشدَّتها» وهذا قول ابن سلام، كما رجَّحه الأنباري والمطرّزي «إنها مَلكةُ الدواب في البحر».

نصُّ الشاميّ

«وقيل إنهم جميع بني مُضَرَ واختلفوا: ِ سمي بقريش على أقوال: أحدها بدابةٍ عظيمةٍ في البحر من أقوى دوابه سميت قريش لأنها تأكل ولا تُؤكل وتعلو ولا تُعلى. قاله ابن عباس حين سأله معاوية واستشهدَ له بقول الشاعر الجُمَحي:

وقريشُ هي التي تسكن البحرَ
بها سُميت قريشُ قريشاً
سَلُطت بالعلوّ في لُجة البحرِ
على ساكني البحور جيوشا»

(سيرة خير العباد: ٩٤٢ هـ: ٣٣٣ ـ ٣٣٤)

لكن آخرين لم يَرُق لهم تأويل ابن عباس، ارتأوا أن الاسم جرى اشتقاقهُ من «التَقرُش» بمعنى «التجمع»؛ وهذا ما يذكّرنا بلقبٍ عُرِف به قُصي حين دخل مكة منتصراً، حاملاً لقريش فرصة الحكم في مكة بعد طرد خُزاعة. فيما رأى آخرون عارضوا التأويلين؛ أن الاسم مُشْتقٌ من «التقرُش» بمعنى العمل في التجارة، أيّ أن القبيلة «تَقرَّشتْ» بفعل انتقالها من البداوة إلى الاستقرار والعمل في التجارة بما عرف بــ «الإيلاف» نحو سنة ٥٠٠ م، والذي بدأه حفيده المباشر هاشم. هذا الربط بين اسم «قريش» القبيلة و«القروش» أي: النقود؛ قد يكون تأويلاً حديثاً، بينما يبدو الربط بين اسمها و«القِرْشْ» بمعنى: السمكة البحرية الضخمة؛ وكأنه يشير إلى معنًى قديم يتصل بعبادة الإله العربي (نون) أيّ: السمكة. لكن بعض المُفسِّرين ربط بين

قريش

«... وقيلَ سُمِّيت قُريْش لانهم اهل تجارة ولم يكونوا اصحاب زرع ولا ضرع. والذي تركن إليه نفسي انّه إما يكون من التجمّع أو تكون القبيلة سميت باسم رجل منهم يُقال له قريش بن الحارث بن يخلد بن النضر بن كنانة. وكان دليل النَضْر وصاحب سيرتهم وكانت العرب تقول: قد جاءت عِيرُ قريش وخرجت عير قريش... فغلبَ عليهم هذا...».

(نصّ ياقوت: ٤: ٣٨٣)

اسم القبيلة واسم قائدٍ مزعوم لقوافلها دُعي بهذا الاسم، كما في نصّ ياقوت.

في ما يتّصلُ بنَسب قريش وتحدّرها من نسل مُضَر؛ ثارَ جدلٌ موازٍ بين الفقهاء، فإذا كانت قريش، وحدها، من مُضَر؛ فإن أبا بكر وعمر بن الخطاب؛ في هذه الحالة، ليسا من قريش لأنهما لا يتحدّران من مُضَر، بحسب ما ارتأى المُبرِّد (ت: ٢٨٥) فهل إمامتهما باطلة كما لاحظ الشامي (سيرة خير العباد: ٣٣٣)؟ المثير أن اسم «مُضَر» ورد للمرة الأولى في نقشٍ يمني يُعرف بـ Philby 123 في صيغة: «سبأ وحمير ورحبة وكدت ومُضر وثعلبة» يعود إلى عهد معدّ يكرب يعفر نحو ٥١٦م، نقله جواد علي عن فيلبي. كما أنّه يرد في النقش كشعبٍ قديم عُرِف عند الإخباريّين العرب بكونه والد «نزار»؛ وهذا الأخير تذكره نقوش «حرّان» ٣٢٨م في الصورة ذاتها «نزار». أمّا اسم «قريش» فقد ورَدَ لأول مرة في نقش يحمل اسم رجلٍ لا نعرف عنه أيّ شيء يُدعى (حبسل قريش) ذكره جواد علي (تاريخ العرب بعد الإسلام: ٥٠) نقلاً عن نقشٍ حضرميّ من عهد العزّ ملك حضرموت؛ وبرأينا أن أسطورة أخذ قريش لاسمها من قائد قافلتها، قد تكون له صلة بهذا الاسم. في هذا السياق افترض ابن منظور (مادة مضر: ١٧٧) أن اسم مُضَر جاء من «مَضَر اللبن مضوراً: احْمَضّ وابْيَضّ»؛ ومع ذلك؛ فهو بنظره اسم لرجلٍ سُمّي به «لأنه كان مولعاً بشرب اللبن الماضر؛ وهو مضر بن نزار بن معدّ بن عدنان».

يناقض نصّ ابن منظور قائمة الأنساب العربية لأنه يجعل من نزار والداً لا ابناً لـ «مُضَر». لكن اللافت للاهتمام هو إحالة ابن منظور لاسم الرجل على العلاقة بين اللبن الماضر، الرديء وبين اشتقاق اسم القبيلة منه؛ وهذا يُعيدنا إلى

قُصيّ
سُمّي مُجَمِّعاً لأنه جمع العرب.

يونس ويونان وموسى والحوت
﴿إذْ أوْحينا إلى أمّك ما يُوحى أن اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليمّ﴾.
[طه: ٣٨ ـ ٣٩]

الفكرة المركزية عن صلة الأسماء والألقاب بمائدة طعام عصور المجاعة؛ وهذا التأويل المتأخر يخفي الذكريات ذاتها، عن حالة القبائل وظروف معاشها ونمطه. وهو أمرٌ يقع في صلب اشتقاق اسم «قريش» بما هي من أبناء «مضر».

استناداً إلى واقعة تجمع القبائل في مكة وحواليها بعد المجاعة؛ بحثاً عن الطعام، وقَرارها بالتوجه إلى سيّد مكة القويّ عمرو ابن عبد مناف، تماماً كما فعل إسحق في «جرار» حين قَصَدَ أبي مالك «أبيمالك»؛ حيث بادر إلى تقديم «الثريد» بتهشيم الخبز والكعك الشاميّ مع اللحم؛ فإن اسم إحدى الجماعات انقلب من «أبناء مُضَر» إلى «قريش»؛ كما انقلب «أبناء هاجر» إلى «العرب». وفي هذه الأثناء؛ فإن اسم الجماعة لم يتغيّر وحسب، بل وتغيّر اسم السيّد الذي أطعم الجياع؛ إذْ انقلبَ اسمه من «عمرو» إلى «هاشم» لأنه هشّم الثريد بحسب مزاعم الإخباريّين. وهذا غير صحيح؛ لأن للّقب صلة بتقاليد ثقافية قديمة تنطبق على الأفراد كما على الجماعات، فهي يجب أن تُعرف باسمٍ جامعٍ لها هو لقبها الجماعي. واسم «قريش» في هذا النطاق لَم يُشتقّ من «القروش ـ النقود والتجارة» ولا من «التقرّش» بمعنى «التجمّع» بل له صلة بالتقليد نفسه. ويبدو تأويل ابن عباس عميقاً ومثيراً؛ إذ هو يربطه بـ (السمكة العظيمة). هذه السمكة؛ كانت ذات يوم بعيد، هي المعبود الكبير للجماعات والقبائل العربية البائدة، ثمود مثلاً. وعُرِفَ بـ (نون) الذي يرد كاسم في القرآن ﴿ن والقلم وما يسطرون﴾ وقد فسّرهُ ابن عباس: «النون هو السمكة»؛ وهذا التأويل يتوافق مع تأويل علماء الآثار للعلاقة بين اسم المعبود العربي (نون) ووجود عظام سمك في معابده الثمودية (ف.د.براندن تاريخ ثمود ١٩٩٦). هذه «العبادة الطعامية»

سرجون الأكدي

«.. انا سرجون الملك العظيم ملك أكد

كانت امي كاهنة عليا ولم اعرف أبي

كانت مدينتي أفران Azupiram تقع على شاطيء الفرات

حملتني امّي الكاهنة ووضعتني سرًّا

وضعتني في سلّة من الحلفاء وقفلت غطائي بالقير

ورمتني في النهر الذي لم يرتفع فوقي

وحملني النهر وجاء بي إلى آكي AKKI الساقي وانتشلني آكي...»

(هاري ساكز، عظمة بابل: ٤٨١)

حيث يرتبط المعبود بالطعام ارتباطاً وثيقاً ومباشراً؛ هي المنبع الأصلي للاسم الذي استذكره الجائعون في مكة. أما التجارة والقروش ـ النقود، فهذه تحقّقت تالياً مع استقرار الجماعة وقيادتها للتجارة الدولية بما عرِف بـ «الإيلاف». لكن اسم «قريش» لم يكن يعني، مع ذلك، أنّه ارتبط بالدلالة القديمة؛ فهذه تطوّرت في عصر المجاعة تطوّراً مفاجئاً، بل باتَ يتضمن دلالة جديدة هي «الشّدة»؛ وبحسب ابن منظور فإن العرب استعملت كلمة «التَقرُش» بمعنى التطاعن واشتداد القتال. وكنا رأينا؛ كيف أن قريش بحسب النصوص السريانية لم تكن في عصر قصيّ، سوى قبيلة بدوية محاربة تُعرف بـ «أبناء هاجر» من جانب جماعات معادية لها. كل هذا يشير إلى حقيقة أنَّ الاسم في صيغتهِ التي وصلتنا، حَفِظَ لنا جزءاً من التاريخ المنسيّ عن دلالة كلمة، استخدمت في نطاق العبادة مرةً، كما استخدمت مرةً أخرى للدلالة على «الشدَّة» في عصر المجاعة. وتقدِّمُ رواية وردت في موارد عربية وإسلامية عدَّة ونقلها صاحب (بلوغ الإرب) دليلاً قاطعاً على الأثر الذي تركته مجاعة مكة (بلوغ الأرب: ٢: ٢٤) فقد عَيَّرت «تميم» قريشاً بأكل «السَخينَة» وهي مُرَيْقَة رديئة كانت تؤكل أيام الجوع والقحط؛ ثم استقرّت على مائدة طعام قريش طويلاً، حتى بعد أن أصبحت من أغنى القبائل.

مجاعة مُضَر

«... فلم تكن أمةٌ من الامم أسغبَ عيشاً من مُضَر (لما كانوا عليه من خشونة العيش وشظفهِ الذي ألفوه) لمّا كانوا بالحجاز في أرض غير ذات زرع وكانوا ممنوعين من الأرياف وحبوبها لبُعدها واختصاصها بمن وليها من ربيعة واليمن، فلم يكونوا يتطاولون إلى خصبها. ولقد كانوا كثيراً ما يأكلون العقارب والخنافس ويفخرون بأكل العلهز وهو وَبَر الإبل يُمهونهُ بالحجارة في الدم ويطبخونه. وقريباً من هذا كانت حالة قريش في مطاعمهم ومساكنهم».

(ابن خلدون، المقدمة: ١٦١)

تؤكد هذه الواقعة، أن «قريش» حتى وهي تصبح من أباطرة المال والتجارة في مجتمع القبائل، ويقترن اسمها بصعود دور مكة التجاري في عالم ما قبل الإسلام، ثم صعود دورها التاريخي بانتصار الإسلام؛ لم تتخلّص من عادة «أكل السَخِينَة». والمثير أن «قريش» التي نجحت في عهد هاشم في عقد سلسلة من المعاهدات مع الحكومات المحليّة والقبائلَ

والدول، على طول الطريق التجاري الذي يربط مكة بغزّة، ومكة باليمن؛ وهو ما عُرِف بـ «الإيلاف» وامتلكت بفضل ذلك، الجزء الأعظم من ثروات العرب؛ لم تتمكن من نسيان أثر المجاعة في ثقافتها الغذائية. وظلّت تحتفظ بتلك المُرَيْقة الرديئة حتى عَيَّرتها القبائل بها. ويروي صاحب (بلوغ الأرب) كيف أن تَميميًا حاذقاً أهان الخليفة الأمويّ معاوية بن أبي سفيان في بلاطه؛ عندما أراد هذا إهانة تميم عبر تذكيره «بطعامها الرديء»؛ فردَّ بإهانة قريش حين ذكّر معاوية بـ «سخينة» قبيلته كدليلٍ على الشُّحّ والبخل. ويبدو من مَرْويات العرب التاريخية مع الإسلام؛ أن «الطعام الرديء» كان مادة للإهانات المتبادلة بين القبائل؛ فكل قبيلة كانت تنتقصُ من قيمة القبيلة الأخرى، بتذكيرها بـ «مائدة الطعام» التي خلّفتها وراءها كذكرى، ولكن لتحتفظ ببعض الوجبات في مآدبها. لقد دخلت «المأدُبة» كموضوع في نزاعات قريش مع شقيقاتها من القبائل؛ ومثلها، نزاعات القبائل مع بعضها البعض؛ وبالكاد يجد المرء سبيلاً للإفلات من ضغط ذكريات المجاعة في أشعار القبائل الهجائية حتى مع الإسلام الثريّ.

يطلق الإخباريون العرب في مَرْوياتهم، على قريش، تعبيراً طريفاً ومُلْتَبساً وربما جارحاً بصورة غير متوقعة، إذْ يُقال: إن قريش «أشَحِةٌ بَجَرة» [جمع باجر]. وقد زعم اللغويّون القدماء أنَّ الكلمة مشتقَّةٌ من «باجر» بمعنى: عظيم البطن وأنّه توصيفٌ لقريش؛ نظراً لأنها اشتهرت بـ (البِطانة) ونتوء السُّرَّر؛ وأنَّ ذلك كان كنايةً عن كنزهم الأموال. ولكن هذا غير صحيح؛ حتى أن ابن منظور، وجد نفسه وهو يعالج مادة (باجر) هذه؛ ينجرف، متخلّياً عن رصانتهِ، وراء تأويلات الإخباريين؛ ويُعطي تفسيراً لا يتّسمُ بقدرٍ كافٍ من

الملك ابجر (باجر)
أول ملوك (الرها). اعتنق المسيحية بعد شفائه من المرض. وهناك أبجر السادس ١٠٥ م.

الدِّقة. قال: «الأبجر، باجر: الذي خرجت سُرَّته». ولمَّا كنا نعلم من مُجمَّع آلهة ثمود؛ أنَّ (باجر) هذا كان من آلهة العرب القديمة (ابن الكلبي، الأصنام: ٦٣) فإن اسمه يشير بقوة؛ إلى أنَّه من آلهة عصر المجاعة؛ وقد جاء اشتقاق التوصيف المُنطَبِق على قريش، من اسمه (من: البجر)؛ وبذا فإن ثمة صلة بين اسم المعبود وتوصيف القبيلة قبل أن تكتسبَ اسمها الذي سوف تُعرف به: قريش. ومع ذلك؛ فإن ابن منظور يُعطي معنىً يمكن تقبّلهُ في نطاق دلالة محدودة، إذْ إن (باجر) الذي يعني مَنْ خرجت سُرَّته عن بطنِهِ هو اسم إله الشبَع، الذي عبدته الأزد وطيء وقضاعة. وقد ذكره ابن الأثير (البداية والنهاية) بالحاء المهملة وهو عنده معبود (الأزد) وكذلك ارتأى ابن دريد. يعني توصيف قريش هذا؛ في نهاية المطاف، أنهم أغنياء وبخلاء. وبذا تصبح كلمة (بَجَرة) ذات دلالتين: تذكير قريش بماضيها الفجائعي؛ والإشارة إلى غِناها وشَبعها في زمنٍ تالٍ. وفي هذا الإطار فإنَّه لأمر هام للغاية التنبّه إلى صلة قريش بـ «مُضَر» فهي بطنٌ من كنانة وهذه من مُضَر الجدّ الأعلى. لقد دارت حول «مُضَر» أساطير لم تصلنا سوى بقايا ونتف من المَرْويات تشظّت هي الأخرى؛ تفسّر سبب التسمية التي ارتبطت بأكبر تجمع لقبائل العرب وأضخمه. وفي مَرْوية ابن منظور التي لم يذكر مصدرها بالاسم، يقوم الخطاب الأسطوري بجعل القبيلة «رجلاً» كان يُحبُّ شرب اللبن المَضْير، الحامض والرديء الذي تغيّر لونه. ومن عادات القبائل الغذائية، أن يَنفرَ الإنسان الكريم من شربه لرداءته، كما تقول أساطير امرئ القيس (التي سنعالجها تالياً) لأنه كان يُعد من أطعمة الجياع. على أنَّ ابن منظور يعطي معنىً موازياً، يُعيدُ تمثُّل الدلالة ذاتها، فـ (مُضَرْ) هو: الهالك. وقد

يكون هذا الاسم لقباً أطلقتهُ الجماعات المنافسة تحقيراً؛ وفي سياق تنافسات ومنافرات تتبادلُ فيها الهجاء، تماماً كما جرى مع قبيلة «فزّارة» التي هجتها القبائل لأنَ من أطعمتها المفضّلة كان «أيرُ الحمار» بحسب المزاعم. قال الشاعر:

إنَّ الـفـزَاريَّ لـو يَـعْـمَـى فـأطـعَـمَـهُ
أيـرَ الحمـار طـبـيـبٌ أبـرأ الـبَـصَـرا
إنَّ الـفـزاريَّ لا يُـشْـفـيـهِ مـن قَـرَمٍ
أطـايـبُ الْـعَـيـرِ حـتـى يـنـهـشَ الـذَكَـرا

نصُّ ابن منظور

«وهناك مثلٌ عربي قديم: لا آتيكَ مِعْزى للفَزَر. وقال - ابن سيِّد: إنّما لُقِّب سعد بن زيد مناة بذلك لأنه قال لولده واحداً بعد واحد: ارْعَ هذه المِعْزى فأبوا عليه فنادى في الناس أن اجتمعوا فقال: انتهبوها ولا أُحِلّ لأحد أكثر من واحدة فقطَّعوها في ساعة وتفرّقت في البلاد».

(لسان: ٥: ٥٤)

إنَّ التدقيق في قوائم أنساب العرب؛ المتشظيّة إلى قوائم ولوائح عصفت بها الفوضى، قد يقود على الرغم مما يواجهه الباحث من مشاقٍّ لا توصف، إلى امتلاك فرصة نادرة من فرص التفهُّم الخلاَّق للبواعث الحقيقيّة والفعلية، وراء اعتماد هذه القوائم لأسماء الآباء القدماء؛ كأسماء أعلام، فيما هي؛ كما سوف تُبيِّنُ دراسة حصيفة ومتأنيّة وصَبورة؛ تَصوُّرات وتوصيفات لأوضاع القبائل الحياتية في عصر المجاعة الكبرى. وفي نطاق هذا الحيّز من العمل المتحرّر من القيود السقيمة؛ والذي يُقيمُ وزناً لدراسة (تاريخ اللفظ)؛ فإن المرء سيفاجأ، ربما بحقائق جديدة ومنسيّة.

ج - خروج بني إسماعيل: طقوس وأنساب

في النّصوص التوراتية عن مجاعة «أرض كنعان» و«كلّ الأرض»، تتحدث المَرويات عن مجاعة شديدة ضربت في سلسلة متتالية ومتعاقبة؛ سائر مواضع الاستقرار التاريخي، ولكنها تتحدث، في الآن ذاته، عن هجرات مستمرة وانزياحات لقبائل وجماعات و«أبطال». ولأن كل أسطورة هي انزياح عن أسطورة أخرى بلغة شتراوس؛ فإن هذه

المَرْويات أُنشئت في عصور المجاعة، وفقاً لهذا القانون؛ فهي جاءت كانزياحٍ مُتتابع لمَرْويات أقدم؛ ولهذا تضمّنت أو تداخلت معها مَرْويات قديمةٌ أو أسطورية. إنّ راوي الأسطورة، كما يرى شتراوس، وكذلك نورثروب فراي، لا يخلق أسطورته أو مَرْويته من العَدَم، بل هو يروي أيضاً، شيئاً سمعه من آخرين، وسواء أكان على وعي بالتحويرات التي تحدثُ للنّص الأدبي أم لا، فإنه يواصل عبر نصّه، نظام الإزاحة هذا. وبذلك تصبح أسطورته أو مَرْويته نصّا مؤلفاً من سلسلةٍ متعاقبة من الانزياحات التناسبيّة؛ تقوم بدعم نظام الخَزْن Storage وإثرائه. إنّ مَرْويات التوراة هذه، تتحدث عن تدفقٍ متواصل لموجات من مهاجرين جياع صوب الأماكن الخصْبَة؛ وعن ظهور أماكن عبادة وأنساب، كما هو الحال مع هجرة إبراهيم (إبْرام) من مكان دُعي بـ (حاران) الذي وضعه علماء الآثار اعتباطاً في حاران الرّها (ضمن الأراضي التركية اليوم) إذْ إن أوّلَ عملٍ قام به إبّان هجرته كان بناء «مذبح للرّب» (تك: ١٧/١/١٢):

> [«وبنى هناك مذبحاً للرّب. ودعا باسم الرب، ثم رحل إبراهيم متوالياً نحو النقب»].

كما أن يعقوب، وعلى خُطى جَدِّه إبراهيم؛ وفي هجرته المعاكسة نحو حاران، استخدم حجراً كوسادة نوم ثم نصبه وقدّسه ودعاه «بيت إيل». كان يعقوب في طريقه من بئر سبع «شباعة» إلى حاران، استخدم الحجر كوسادة نوم، ولكنه في الصباح:

> [«أخَذَ الحجر الذي وضعه تحت رأسه وأقامَ نُصْباً وصبَّ على رأس الحجر زيتاً وسمّى المكان بيت إيل»].

وفي النصوص العربية الموازية، فإن إسماعيل وبعد وصوله إلى

البيت

«عن حماد عن أيوب عن أبي قُلابة قال: قال الله تعالى: ﴿يا آدم إنّي مُهبطٌ معكَ بيتي يُطاف حوله كما يُطافُ حول عرشي ويُصلى عنده كما يُصلى عند عرشي﴾. فلم يزل كذلك حتى كان زمن الطوفان فَرفع. حتى بوأ لإبراهيم مكانه فبناه».

(الأزرقي: ١: ٦٣)

مكة مطروداً؛ قام برفع قواعد البيت الحرام «الكعبة» بطلب من والده وبالتعاون معه ومعاضدةً له. هذه الصِلة بين المجاعة والهجرة وظهور بيوت العبادة، وإنشاء أماكن مقدسة لـ «إيل» العربي القديم، تؤكد الأساس العقائدي والميثولوجي لفكرة الهجرة بوصفها تكثيفاً رمزياً لحلم الإنسان، الذي ما فتئ يُكرِّره: إنشاء بيت أرضيّ هو نسخة مكررة عن بيتٍ سماويّ للرّب. وفي هذا الإطار من التوافق والتناغم بين أفكار النصوص، فإن التوراة تبدو سجلاً لمَرْويات وأساطير عتيقة عن سائر الهجرات التي تلازمت فيها المجاعة بإنشاء بيوت العبادة وظهور الأنساب. إن (سفر الخروج) من هذا المنظور؛ هو سفرٌ نموذجيٌ، بصفته تسجيلاً ميثولوجياً لهجرة جماعية مشحونة بالعذاب والشّقاء الديني بحثاً عن أرضٍ خصبة. وكل محاولة للبرهنة التعسفيّة على أنّه حادث تاريخي، لا معنى لها وعقيمة؛ لأنها محاولة لإثبات تاريخيّة ما هو أسطوري. ولكن ما ينبغي التدقيق فيه والعمل على تفهّمه؛ إنما هو، وعلى وجه التحديد، وجود «خبر» تاريخي عن مجاعة طاحنة كانت باعثاً ديناميأً لمواصلة الحلم بأرضٍ خِصْبَة تَدرُّ اللبن والعسل. وهذا الأمر سيكون ممكناً بإعادة تفكيك بُنى السرد التوراتي في الشطر الإخباري منها، وقراءته على أساس أنّه ينطوي على دمجٍ، وإزاحة منتظمة كذلك، لمَرْويات سابقة وتالية على الحدث. فالخروج من مصر، كان في الأصل البعيد، هجرة ظلّت ذكرياتها مستمرة وحيّة تغذّيها ذكريات جديدة دائمة عن هجرات أخرى، متناظرة، لجماعات قديمة. وقد جرى، داخل النصّ، صوغ مُنَمَّق دمج حادث طرد القبائل البدوية من مصر، في ما يُعرف بطرد الهكسوس، وهو حادث تاريخي سجّلته الوثائق التاريخية المصرية واليونانية؛ بحوادث سابقة، أسطورية، عن

هجرات القبائل بحثاً عن أرض خِصْبَة، حيث جاء حدث الخروج من مصر كما لو كان هو نفسه حادث البحث عن هذه الأرض. لقد استردَّ بنو إسرائيل، أساطير (المخلِّص) العربية العتيقة، في سياق إنشاء نصّ الخروج من مصر، فأضفوا على «الأبطال» المحلّيين، بُعداً أسطورياً يرتفع بهم إلى مصاف الفكرة الميثولوجية الكبرى، عن البطل الذي اجتاز البحر وأوصلَ لأتباعه رسالة الخلاص الدينية.

إنَّ «خروج» بني إسرائيل، مماثل لـ «خروج» بني إسماعيل؛ فهما يتضمنان الفكرة ذاتها: الطرد؛ والحصول على أرض جديدة. ولكن هجرة إسماعيل امتازت، بما هي مَرْوية أقدم، بكونها رواية بلغة رمزية حيث الطفل الرضيع يجتاز الصحراء، حاملاً لأتباعه المنتظرين الهديَّة التي طالما انتظروها، الأرض الجديدة والنسل الجديد واللغة الجديدة. ولذا فهي تسجيل بلغة الميثولوجيا لتجربة القبيلة الإسماعيلية، وتفسيرٌ لسبب وجودها في وطنها الجديد: مكة.

وهذا تقليدٌ راسخ من تقاليد السرد التوراتي والعربي؛ نراه بوضوح في تأويلات العرب، والتوراة معاً، لسبب وجود طيء أو العماليق أو بني عمون وأميم وعَبيل، وسواها من القبائل؛ في أوطانها ومواطن استقرارها الأخيرة بعد هجرات البحث عن أرضٍ خصْبَة. وهي قبائل صوّرت التوراة بعضها، كما لو أنها عاشت معاً، في مكان واحد، جوار بني إسرائيل. ومن جملة نصوص التوراة عن المجاعة؛ يتَّضح أن الأسباط الـ (١٢) والقبائل العربية العاربة، وهي اثنتا عشرة قبيلة أيضاً؛ عاشت جميعاً في قلب زلزال الجوع والقحط والجدب وضرباته القاسية التي بدأت في عصر إبراهيم وإسحق ثم يعقوب، وصولاً إلى عصر داود.

إذا قمنا بوضع حلم الفرعون المصري عن البقرات العجاف

نصُّ الفاكهي

«وكانت العماليق في بلدانٍ شتى. وكان منهم بالمشرق إلى عمان وبالبحرين طائفة وكان بالشام ومصر ومكة والمدينة والحجاز ونجد منهم طائفة. والطائفة التي كانت بالشام يقال لهم: الكنعانيون وهم الجبابرة المعروفون والطائفة التي كانت بمصر يقال لهم الفراعنة ومنهم فرعون يوسف وكان اسمه الرّيان ابن الوليد».

(١: ٢٥١)

قسبع؛ في مَرْوية التوراة عن يوسف، في سياق هذا الاستطراد، فإن ميكانيزمات إنشاء النّص الأدبي التوراتي، سوف توضّح تلقائياً الكيفيّة التي جرى فيها دمج ذكريات الجماعة القديمة، مع ذكرياتٍ أخرى، في إطار لغة رمزية. وما من شكٍّ، في أن مَرْوية يوسف في التوراة وكما في الأساطير والأخبار العربية؛ هي دمجٌ متتابع لمواد عضويّة متنوعة مع مواد ميثولوجية عن إله الخِصْب العربي القديم «يَسف» أو في صورته المتطورة «آساف»؛ والذي نجد بعض صيغه عند الأكديين في بلاد ما بين النهرين.

إن بعض القبائل، احتفظت من خلال أسمائها، بذكريات هذه الجماعة كدالٍّ رمزيّ؛ فاسم «فالغ»، مثلاً، والذي يَرِدُ في القوائم العربية كجدٍّ أعلى لإسماعيل، مثله مثل اسم «عابر»، يُعبِّر عن هذه الفكرة تحديداً: أيّ «الحزنُ» و«الاستعادة»، فالعرب يكافئون الاسم «التوراتي» بـ «جاسم» أو «قاسم» ـ كما عند الفاكهي ـ استناداً إلى بقايا مَرْوية أسطورية تقول: إنَّ الأرض قُسّمت في زمنه. هذه المُضاهاة في المعنى؛ صحيحة لغوياً، لأن «فالغ» من الجذر الثنائي «فل» والثلاثي «فلغ» ويؤدي إلى الفعل الثلاثي العربي: فَلَق. ولكن؛ في مادة «فلغ» هذه، كل عناصر كلمة «فَلَج» بقلب حرف (غ) إلى (ج). ويبدو أنَّ العرب سجّلوا اسم جدّهم الأسطوري المشترك (فالغ، فالج) في صورته البدْئية؛ قبل أن يقوموا مع الإسلام بتعريبه إلى «جاسم» وهو اسم قبيلة عربية بائدة؛ قد يكون اسمها تطوّراً عن «جاشم» «جشم»؛ الذي يظهر في التوراة في صورة «جشم العربي، نحميا: ٦/١ ـ ١٨)»:

«ولمّا سمع سَنبَلّطُ وطوبيا وجاشم العربي».

فيما سجّلت الموارد العربية اسم «جشم» «جاشم» «جاسم» في صورة «جَشَم» القبيلة العربية البائدة؛ ضمن الاثنتي عشرة

نصُّ الفاكهي

«وكانت طسم والعماليق وهاشم يتكلمون بالعربية وكانت العرب تقول لهذه الامم: العرب العاربة لانه لسانهم الذي جُبلوا عليه وتقول لبني إسماعيل العرب المُسْتَعربة لانهم كانوا يتكلمون بلسان هذه الامم حتى سكنوا بين ظهرانيهم وولد لعابر فالغ ومعناه بالعربية قاسم».

(١: ٢٤٨)

المسعودي

«ولد أرْفَخْشَذْ بن سام بن نوح: شالح. فولد شالح: فالغ الذي قسّم الارض وهو جدّ إبراهيم».

(١: ٣٧)

قبيلة التي يُزعم أنها هي العرب العاربة: عَبيل، وبار، جشم، جُرْهُمْ، طسم، جديس، ثمود، عاد، العماليق، عبد ضخم، أُميم، الخ (المسعودي، ٢: ٢٧٢):

> «جاسم وكانت ديارهم بالجولان وجازر من أرض نوّا من بلاد حوران والبثْنية وذلك بين دمشق وطبريّة من أرض الشام».

لكن اسم «جشم» يرد في النقوش في صيغة «جشمو».

هذا التصوّر عن صلة «فالغ» بانقسام الأرض وانقلاب اسمه إلى «قاسم» ثم جاشم «جشمو»، يبدو مُستَمَداً بصورة مباشرة من الطبيعة. ولذلك، إذا اعتبرنا أنَّ القوائم التوراتية هي قوائم المرحلة الرعوية الطويلة، بالفعل، فإن وجود اسم «فالغ» إنّما يعني وجود هذه الصِلة العضويّة بالطبيعة؛ لأن أحد معاني «فالغ» تفيدُ أنّه: «البعير ذو السنامين» كما عند ابن منظور في تأويلهِ للاسم. وهو ما يشير إلى استمرار المعنى ذاته للانشطار الرمزي: انقسام الأرض والموجودات في الطبيعة. ولكنه، من جانبٍ آخر، يشير إلى «الجمل» كأب أعلى، بما يعيدنا إلى مرحلةٍ موغلة في القدم، كانت فيها الحيوانات ضمن قوائم الأنساب البشرية؛ وفي الطقوس الدينية، تُعَامل على أساس أنها «آباء» و«جدود» في إطار المعتقد الطوطميّ. كان انشطار البعير من الظهر، إلى سنامين، في سياق الطقوس والشعائر البدْئية، الطوطمية، يوحي عبر محمولاته الرمزية، بانقسامٍ رمزي مُتَتَالٍ وقابلٍ للتتَابع والتطوّر في دلالاته. ويبدو أنّ دلالة الاسم التوراتي تطوّرت تالياً، لتعني لا القِسْمَة أو الانشطار؛ بل «الفلاحة» أيّ: شقّ الأرض وتقسيمها؛ وإلى دلالة جديدة، في نهاية المطاف: الطعام. ولذلك سمّى العرب الفاتحونَ مع الإسلام سوادَ العراق بـ «الفلاليج» وهي كل الأراضي المزروعة

«المَفلوجة». كما قاموا بتعريب جزئي لأسماء حكام المقاطعات العربية التي كانت خاضعةً للفرس بـ «دُهْقان الفلاليج». ويتّضح من خبرٍ تاريخيّ نقله البلاذريّ (فتوح البلدان: ٣٦٨) أنّ المسلمين الذين كانوا ينتمون إلى قبائل شتى من العرب بعضها من العرب العاربة أو بقاياها، وأثناء استيلائهم على جلولاء (سنة ١٦ هـ) في سياق عملية فتح أراضي العراق؛ كانوا مندهشين من ثروات الفرس ومخازن أطعمتهم؛ وربما ارتبكَ بعضهم وهو يرى إلى أصنافٍ غير مألوفة؛ إذْ بادر بعضهم إلى «طبخ» الكافور من دون أن يعلموا عنه شيئاً؛ فقاموا بوضعهِ في القدور:

> «وجعل المسلمون يومئذٍ يأخذون الكافور فيلقونه في قدورهم ويظنونه ملحاً».

إنّ وجود اسم «فالج» كاسمٍ لمواضع عدّة في الجزيرة العربية واليمن؛ يُعَبِّر عن الحقيقة التي يخفيها اسم «فالغ» التوراتي في قوائم الأنساب، فهو لم يكن اسم عَلَمٍ لـ «بطلٍ» تاريخيّ يخصُّ اليهود أو بني إسرائيل أو العرب؛ بل كان توصيفاً للأرض التي عاشت فيها هذه الجماعات كلها بما هي أرض انشطرت إلى (مُجْدَبَة) وأخرى (خصْبة)؛ ولهذا فإن الانتساب إلى «فالج» «فالغ» عنى، في الأصل، انتساباً إلى المواطن التي كانت فيها بعض أشكال الزراعة البدائية ممكنة، أيّ انتساباً إلى ما هو «فالج» في الأرض؛ ليصبح هذا فيما بعد اسماً دالاً على أب أعلى. وقد ذكر ياقوت الحمويّ بضعة مواضع تحمل الاسم نفسه في صياغاته العربية الثّرة: فَلَجْ، في الطريق إلى اليمامة؛ ومنها الإفليلج وفَلوج والفَلَج؛ وهي أراضٍ لبني جِعْدَة وغيرهم من قيس في نجد؛ فضلاً عن مواضع أخرى في اليَمن (ياقوت، معجم: ٤: ٣٠٧).

جرير
«بَني جُشَمٍ لهِزّان فانتموا
لا على الروابي من لؤي بن غالبِ
ولا تنكحوا في آل ضور نساءكم
ولا في شكيش بئسَ مَثوى الغرائبِ»

فلّوجة
«و Pallugta هي الفلوجة في نظر نولدكه كذلك. وللمستشرق برونو مايسنر Bruno Meissner له بحث قيّم في تعيين موضع النهر الذي سماه Pallacottas وهي الفلوجة. وقد ورد في الأخبار السريانية أن يهودياً من بيت إرْمَاية Bet Aramjé من أهل قرية Pallugata ادعى سنة ٦٤٠ م ظهور المسيح فأرسل عليه حاكم مدينة عاقولا Akola قوة عسكرية قضت عليه وقد وصفت قريتهُ بـ Pallugta...».
(جواد علي: ٢: ٢٨٩)
ـ بتصرف قليل ـ

بهذا المعنى لا وجود لـ «فالغ» التوراتي أو «فالج» العربي، الذي تُعَبِّرُ متحولةٌ صوتية عنه، عن اسم قبيلة بائدة (فلق، قسم، جُشَم، جاسم) وأنَّ استخدامه كاسم علم لجدّ (أو أبّ) أعلى يندرج في الإطار ذاته للانتساب القديم: انتساب سائر الجماعات إلى مواطن ومواضع.

وكما أنَّ اسم «فالغ» التوراتي هذا؛ تردَّدَ في سجلات الأنساب (انظر اللائحة في الملحق)؛ فقد تردّد، إلى جواره، اسمٌ آخر ينتمي بحسب تسلسل الآباء، إلى العصر ذاته: كالح. بيد أنَّ اسم كالح يرد في التوراة، مع ذلك، كاسمِ لمدينة آشورية، في الآن ذاته على هذا النحو:

> «وكان أوّل مملكته بابل وأرك وأكد وكلنة في أرض شنعار. ومن تلك الأرض خرج إلى آشور فبنى نينوى ورحبُوت وعير وكالح وراسن بين نينوى وكالح وهي المدينة العظيمة» _ (تك: ٢٨/٩ _ ٢٠/١٠).

ينتمي هذا النصُّ، في تقديرنا؛ إلى ذكريات السبي البابلي، حيث دمج المؤلف أسماء المدن والأماكن الآشورية؛ في سياق الاستعادات التي قام بها لذكريات بني إسرائيل في الجزيرة العربية، السابقة على السبي. واسم كالح، في النّص؛ يرد كاسم لمدينة آشورية بالتلازم مع مدينة أخرى هي «عير». بيد أنَّ «عير» هذه؛ سرعان ما ترِدُ، في مكان آخر، بوصفها اسماً لأحد أبناء «يهوذا»؛ وحوله سوف تدور مَرْوِية مدهشة عن النسل، كما سنرى حين نحلّل تقاليد وأنماط الزواج عند بني إسرائيل والعرب؛ وسنبيّن دلالة ذلك، عندما نُحلّل أسطورة صراع إبراهيم ضد نمرود، التوراتية والعربية.

ولمَّا كنا نعلم من التاريخ، أنّ مدينة «نمرود» العاصمة الامبراطورية الآشورية الجديدة؛ ظهرت على أنقاض مدينة عراقية قديمة هي «كلخو» زهاء ٨٧٩ ق.م.، حين أُعيد بناء

نمرود

«... وأتى أصحاب النجوم نمرود فقالوا له إنّا نجدُ في علمنا أنَّ غلاماً يولدُ في قريتك هذه يُقال له إبراهيم يفارق دينكم ويكسر أوثانكم فجعل لا تلدُ امرأة غُلاماً في ذلك الشهر من تلك السنة إلاّ أمر به فذبح...».

(الطبري: ١: ١٦٢)

أجزاء من المدينة القديمة وتوسيعها لتلائم التوسع السكاني والامبراطوري (ما يقرب من ٧٠ ألف ساكن) فإن إضافة إسم «عير» إلى أنساب بني إسرائيل، مع أنّه اسم لمدينة، رافَقَهُ خلط مثير بين «كالح» و«نمرود» حيث صارَ «نمرود» اسماً لملك آشوري، في النّص التوراتي، على الرغم من ورودِه كاسم للعاصمة. وبفضل هذا الخلط، ظهرت مَرْويات أسطورية وشاعت عن صراع إبراهيم مع «نمرود» الملك، وهذا ما نفصِّلُ توضيحه:

إنّ في مادة «كلح» العربية القديمة، والعِبْرية (كلخ) كل العناصر الفونيطيقيّة الموجودة في اسم «كلخو» الأكدية ثم الآشورية؛ وهو اسم لمدينة عراقية مندثرة. وفيه، إلى جانب ذلك، كل معاني الجدب والقحط والشّدة؛ فالكلاح في العربية توصيفٌ للسنة المجْدِبَة الكالحة والقاحِطة؛ كما يُدلِّل بيت شعر قديم:

كـانَ غـيـاثَ المُزمـلِ المُمـتـاحِ
عـصـمـةً في الـزمـنِ الـكُـلاحِ

وفي حديثٍ منسوبٍ لعليّ بن أبي طالب: «إنّ وراءكم فِتناً وبلاءً مُكْلِحاً» تَرِدُ الكلمةُ للإشارة إلى المعنى نفسه. وقد ارتأى ابن منظور (لسان: مادة كلح: ٥٧٤) في تفسيره للحديث أن «الكَلَح» هو ما يصيب الناس في القحط والشّدة؛ والكَلوح: هي السنة المجّدِبَة، ويقال لها «سنة كَلاَح». بيد أن القرآن يعطي معنىً ضَافياً: ﴿تلفحُ وجوههم النار وهم فيها كالحون﴾. وهو معنى يتضمن الشّدة أيضاً، ولكن في صورة جديدة. وينقل ابن منظور (لسان العرب) رأي أبي إسحق في تأويل المعنى، قال: الكالح مَنْ تقلّصت شَفتهُ حتى ظهرت أسنانه، ولا يُقال هذا، قط، إلاّ للجائع. هذا هو، المعنى القديم والأصلي للمادة التي جاء منها اسم

نصّ الطبري

«وكان من شأن إبْراهيم - ع - أنّه طَلَعَ كوكبٌ على نمرود، فذهب بضوء الشمس والقمر، فَفَزِعَ من ذلك فَزعاً شديداً، فدعا السحرة والكهنة والقافَة والحازَة فسألهم عنه فقالوا يخرج من مُلْكِكَ رجلٌ يكون على وجهه هلاكك...».

(١: ٩٦٥)

المدينة الأكدية ثم الآشورية «كلخو»، التي أعادَ تأسيسها الملك شلمانصّر الأول ١٢٧٤ ـ ١٢٤٥ ق.م.؛ وتحولت في ٨٧٩ ق.م. إلى «نمرود» وأصبحت عاصمة الآشوريين. ويبدو أن كاتب النّص، إبّان السبي البابلي، قام بدمج مَرْويات قديمة مع ذكريات السبي عن المدن الآشورية، حيث استنْبط من اسم «نمرود» كلمة تتضمن كل معاني القوة والمهابة والجبروت، وهي مزايا ساطعة في صورة الامبراطورية الآشورية، ليجعل منها اسماً لـ «ملك» مزعوم هو «الملك نمرود» والذي لا وجود له في هذه الصيغة. حيث انتقل، تالياً، في المَرْويات العربية ليصبح موضوعاً لصراعٍ مرير بينهُ وبين إبراهيم فهل خاضَ إبْراهيم «العربي» صراعاً ضد «نمرود»؟ ومتى؟ في ٨٧٩ ق.م.؟

لا يبدو هذا الأمر مقبولاً وفق الخطاب التاريخي؛ ولكنه سيكون مقبولاً في سياق الأساطير العربية القديمة، التي صوّرت أشكال الصراع الإنساني وعملت على ترميزه، وشحنهِ بالصور الخلاّقة والمثيرة، عن الهجرات والجوع والشقاء. وإذا ما فُهِمت أسطورة إبراهيم «العربي» الذي صارع «نمرود» وقَهَرَه بالحجة، على أساس أنها ذات مضمون أسطوري أقدم، يتّصلُ بالصراع ضد الجدب والقحط والشدة مُمّثلاً بـ «كالح، كلخو» فسيكون ممكناً، آنئذٍ، فهمُ مغزى صراع «القبيلة» ضد المجاعة الأولى. إن صورة «نمرود» الملك المزعوم في التوراة تظهره في هيئة:

نصّ التوراة

«أوّل جبار في الأرض. وكان صياداً جباراً أمام الرّب. ولذلك يقال: كنمرود صيّاد جبار أمام الرّب».

(تك: ٩/٢٨ - ١٠/٢٠)

«صياد جبار أمام الربّ» تك: ٩/٢٨ ـ ١٠/٢٠.

وهي الصورة الإخبارية العربية ذاتها، ولكن مع فارق جوهري يتمثّلُ في أنَّ الصورة العربية؛ أُعيدَ تطويعها، مع الإسلام، لتلائم تصوّراً إسلامياً جديداً يقوم على فكرة التوحيد، المُقاوَم بضراوة من جانب «نمرود»؛ وهي صورة

تنتمي إلى عهد الإسلام، بأكثر مما تنتمي إلى الماضي الغابر.

وهذا ما يقوله ابن الأثير (الكامل: ١: ٧٠ ط لايدن ـ هولندا):

«فظَهَر أمرُه ـ أيّ إبْراهيم ـ وبَلغَ نمرود أنَّ إبراهيم أراد أن يُري قومه ضعف الأصنام التي يعبدونها فقال نمرود لإبْراهيم: أنا أُحيي وأُميت. قال إبراهيم: وكيف ذلك؟ قال: آخذ رجلين قد اسْتوْجبَا القَتلَ، فأقتل أحدهما فأكون قد أَمتّهُ وأعفو عن الآخر فأكون قد أحْييتُهُ. قال إبراهيم: إنّ الله يأتي بالشمس من المشرق فإتِ بها من المغرب، فبهتَ عند ذلك نمرود».

أما الطبري (١: ٩٦٥) فإنه يروي الأسطورة الإسلامية بتفاصيل أفضل، سارداً الصراع العنيف بين الخصمين العنيدين. إنّ صورة «نمرود» في المَرْويتيْن التوراتية والعربية، تنتمي من دون أدنى شكّ، لذكرياتٍ مريرةٍ عن البطش الامبراطوري الآشوري بالجماعات والقبائل البدويّة العربية القديمة، إذْ تزخر اللوحات القتاليّة التي تركها الآشوريون، عن عصرهم الذهبيّ، بمشاهد مؤثرةٍ عن «صيد الأعداء»، وهي مشاهد انْطَبَعت بقوة في ذاكرات سائر القبائل التي كانت تهاجم حدود الامبراطورية، أو كانت عرضةً لأعمال الاجتياح العسكري في إطار سياسات فرض النفوذ والسيطرة على طرق التجارة الدولية عبر الجزيرة العربية. وفي حين ذهبت الأسطورة العربية عن صراع إبراهيم و«نمرود» في أصل إنشائها البعيد، والمُطوَّر مع الإسلام، كقصّةٍ وعظيةٍ ذات أغراض أخلاقية، إلى تخْييل هذا الصراع بوصفه صراعاً نمطياً يكرّرُ مَرْوية صراع «موسى» وفرعون، فإن التوراة اكتفت برسم صورة مُفْزِعَة لـ «نمرود» الملك، هي من بقايا صورة راسبة عن جبروت العاصمة الامبراطورية ومهابتها. هذا الصراع الرمزيّ ضد «كالح» ـ

نمرود

«... رأى نمرود في منامهِ كأن كوكباً طلع فذهب بضوء الشمس والقمر حتى لم يبق لهما ضوء ففزع من ذلك فزعاً شديداً. ولمّا حملت أم إبراهيم قال الكهان لنمرود: إنّ الغلام الذي أخبرناك به قد حملت به أمه. فأمر نمرود بذبح الغلمان...».

(الثعلبي، عرائس المجالس: ٧٢، ٧٣)

السنة المجْدِبَة؛ الشديدة، استُرِدَّ من «الخزّان» الثقافي، في نطاق الدلالة نفسها التي يُعطيها الاسم الجديد للمدينة «نمرود»؛ وبذلك تغدو «السَنةُ المجْدِبَةُ» لا زَمَناً بعيداً وحسب، بل ومكاناً (أيّ: موضعاً) بعينه اسمه «كالح». ومن المحتمل أنَّ هذه الصور عن صراعٍ رمزيّ، دار ذات يوم، ضد «كلخو» هي من بقايا صورٍ قديمة تناقلتها الجماعات الرعوية المهاجرة صوب بلاد ما بين النهرين، والمطرودة منها تالياً مع صعود الآشوريين؛ حيث تركت، هناك، دالاً على وجودها في هيئة اسم لموضع لا تزال صيغته الأكدية «كلخو» تشير إليه كتخليد لذكرى المجاعة.

يُدَلّل سلوك سائر الجماعات المهاجرة أو «المطرودة» من المدن؛ عبر تحليل أساطيرها ومَرْوياتها، على أنّها تسجّل تاريخها في صورة أسماء لمواضع وأماكن، أيّ: في صورة انتساب ثقافي، فيه كل ما يلزم من معانٍ ودلالات عن ذكريات هلعيّة عاشتها هذه الجماعات. ولكن، وحيث أمحى الآشوريون صيغة الاسم الأكدي بإحلال صيغة جديدة هي «نمرود»، فقد شَرَع ساردُ النّص، في تَدْوين الأسطورة، في إطار السرد الإخباري ما قبل التوراتي، واضعاً الاسمين معاً في صيغتين متقاربتين في الدلالة، حيث «كالح» «كلخو» القديمة و«نمرود» الجبّارة لا تشيران إلى اسم موضع وحسب، وإنما إلى المهابة والقسوة والشّدة. إنَّ دلالة الشُّدة في «كالح» و«نمرود» هي التي تهيئ لسارد النّص إمكانات ترميزٍ جديد، بقلب الاسم إلى اسم لــ «ملك». ولمّا كنا نعلم من التاريخ أنَّ لا وجود لملكٍ آشوريّ بهذا الاسم «نمرود» فمن المتوقع أن تكون للأسطورة العربية الأصل؛ وكذلك التوراتية العتيقة؛ عن صراع إبراهيم ضده، علاقة حميمة بفكرة أعمّ؛ فالجماعات التي دُفِعتْ نحو الصحراء أو

طُردت بالقوة، ومُنِعَت من مشاركة الآشوريين مائدة طعامهم، وتبدّت نهائياً، بتكريس شروط بداوتها؛ قد خلّدت ذكرياتها الهلعيّة في صورة صراع ضد «المدينة» اتخذ بُعدَهُ الرمزي كصراعٍ بين رجلين: النبيّ والملك. وهذا ما عبّرت عنه، وعلى أكمل وجه أسطورة توراتية أخرى بطلها عيسو (عيصو) (العيص). هذا الصراع، داخل السرد الإخباري القديم ما قبل التوراتي، قد يكشف في أحد أوجهه، عن بقايا فكرة مركزية عن صراع ضد المدينة الجبّارة؛ التي قهرت القبيلة وحجبت عنها حق المشاركة في مائدة الطعام في عصر المجاعة.

[٢]

صراع عيصو: امتياز الطعام

جرى، في قوائم الأنساب التوراتية ـ العربية، تنسيبٌ للعرب إلى جدٍّ أعلى هو «عَوْص» ـ أنظر الملحق ـ وهو في الضبط التوراتي للاسم «عُوص» وفي الضبط العربي «عَوْص»؛ ثم انقلب الاسم، في وقت تالٍ، إلى «عَوْض» بإضافة النقطة على الصاد المهملة؛ حتى إنَّ ناقل قصيدة منسوبة للأعشى، قام بتنقيط الاسم (ابن الكلبي، الأصنام: ١١٠ تكملة الأصنام من المحقّق أحمد زكي باشا):

حــلــفــتُ بمــائِــراتٍ حــول عَــوض

وأنــصــابٍ تُــركــنَ لــدى الــسَّــعــيــرِ

ويبدو أنَّ اسم «العيص بن إسحق بن إبراهيم» بحسب الرسم العربي لاسمه، مُشتقٌّ من (عَوْص) وهو اسم لمواضع عدَّة في الجزيرة العربية واليمن. كما يَرِدُ في الأساطير اليمنية في رسمه القديم ضمن أسطورة لقمان ونسوره السبعة، حيث اسم أحد هذه النسور «عَوْص». لكن اسم «العيص ـ عيص» يُرسم في النّص العبريّ من التوراة في صورة «عيصو» وفي النّص العربي «عيسو». إن طريقة الرسم العربية للاسم مثيرةٌ حقاً، فهي بالفعل، ذات صِلةٍ حميمة بـ «عوص» جدُّ العرب والعبرانيين؛ والذي يظهر كما في قصيدة الأعشى؛ كاسم لإله عربي قديم.

وتُظهِرُ سائر هذه الصيغ المتنوعة، معاني الجدب والشُّدة والقحط (فالعوصاء والعَيْصاء هي الشّدة؛ يُقال: أصابتهم

العيص

«ولد للعيص ثلاثون رجلاً فالروم الأخرة بنو الأصفر بن اليفز بن العيص. وقد ذكر جماعة ممن سلف من شعراء العرب قبل ظهور الإسلام منهم عديّ بن زيد العبادي:

وبنو الأصفر الكِرام ملوك الروم

لم يبقَ منهم مذكور

وقد قيل إن العماليق من ولد اليفز بن عيصو...».

(المسعودي: ٢: ٣٢)

عوصاء أيّ: أصابتهم سنة قحط شديدة). ولأن الجزيرة العربية تحفل بمواضع عدّة حفظت الاسم، إمّا في صيغة «عوصاء» أو «عَوْص» أو «عُوص» فإن من المرجّح أن تكون دلالته قديمة، وهذا ما يؤيده ويدعمه وجود الاسم نفسه، فـ «عَوْص» اسم لقبيلة تنتسب إلى كلب، أشهر قبائل العرب، فضلاً عن كونه اسم صنم أو معبود لبكر بن وائل. وإذا كان ظهور الاسم، المتكرّر، في هيئة مواضع وأسماء قبائل وصنم، يعني شيئاً محدّداً؛ فإنه، بلا ريب، يعني أنّه استخدم في عصورٍ مختلفة، كتوصيفٍ لحالة المجاعة التي ضربت «كلّ الأرض» وحملت القبائل على مواصلة الهجرة. بل إنّ العرب أطلقوا، في وقتٍ ما، الاسم ذاته على أنواع من الأشجار في البادية، مُطوّرينَ الدلالة، من كونها خاصةً بالجدب، إلى دلالة خاصة أيضاً بالخِصْب؛ وهذا ما يبرّرهُ استخدام العرب لما يُدعى بتضادّ الدلالات في اللغة العربية، حيث صارت كلمة «العيص» لا تعني الشّدة وحسبَ، وإنّما كذلك المَنبِت الأصيل للرجل والشجرة؛ كأنّما جعلوا من ذكرى المجاعة ومأسويتها؛ مادة أصليّة قابلة للتشظّي والتطاير، في سياق الإبلاغ عن القدرة على مواجهة الشدائد؛ وهم بذلك يطوّرون الدلالة القديمة حيث يغدو بالوسع استخدامها لا في نطاق التعبير عن شدّة القحط؛ وإنّما على كلّ أمر شديد. ولأن هذا هو مقياس الشدائد عند الجماعات البدويّة؛ فقد جاء اسم «عيصو» التوراتي ليُطابقَ صورته تماماً كما وردت في التوراة، سواء في شكل «ولادته» أو في صراعه ضد يعقوب.

(حول عيصو)

نصّ التوراة

«فخرجَ الأول أصهبَ اللون، كلّه كفروة شَعرٍ، فَسمُّوه عيسو. ثم خرج أخوه ويده قابضة على عقب عيسو فدعي باسم يعقوب».

(تك: ٢٥/١٥ ـ ٣٠)

تُظهِرُ التوراة «عيسو» «عيصو» كرجلٍ غضوب وشديد، شبه متوحش وبريّ الطِباع، حتى أن شقيقه يعقوب، وبعد أن حصل على بركة إسحق بدلاً منه، فرَّ هارباً من شروره.

كما يشير سياق الصراع بينهما، وتطوّراته اللاحقة إلى عنف «عيصو» وشراسته.

إنّ تحليل هذه المَرْوية الأسطورية، من منظورٍ مغايرٍ ومختلف، من شأنه أن يكشف عن البُعد الحقيقي لولادة «عيصو» العسيرة والشديدة؛ إذ جاء شقيقه بعده مُمْسِكاً بعُقْبِهِ ـ حيث سمّي آنئذٍ يعقوب ـ، وهذه صورة جرى تطوير لرمزيتها لتعبر عن فكرة تعاقُب الزمن، فبعد عام الشِّدة، يولد عام الخِصْب ويمسك به من عُقْبِهِ.

ولد «عيصو» في المَرْوية التوراتية، أصهبَ اللون وكثيف الشَّعر، وهذه صورة لا تفيدُ، في المخيال البدويّ، إلاّ بمعنىً واحد هو: الشِّدة؛ لأن الشِّدة تَقْترنُ بهذا اللون، والقدماء من العرب العاربة سمُّوا السنة الشديدة «سنةً حمراء»، والخمرة بـ (الصهباء) كنايةً عن لونها الأحمر (النبيذ). وحتى اليوم فإن العرب يستخدمون المعنى نفسه في وصف الشِّدة (موتٌ أحمر). تُفسِّرُ هذه الدلالة البُعدَ الرمزي للصراع منذ الولادة بين التوأمين:

> «وكبرَ الصِّبيان، فكانِ عيسو [عيصو] عارفاً بالصيد، رجل الحقول، وكان يعقوب رجلاً مستقرًا، مقيماً بالخيام».

هذه الصورة النمطية لصراع الأخوين، والتي تكرّرت في سائر أساطير العالم القديم الممتد من الصحراء العربية، إلى سومر وبابل ومصر، تُعيدُ وضع مَرْوية التوراة في سياق النزاع الأسطوري بين الراعي والفلاح، تماماً كما في الأناشيد السومرية والأساطير المصرية، وهي استطراد لأسطورة مؤسِّسة أقدم عهداً (هابيل وقابيل)، صراع القربان الحيواني ضد القربان النباتي، إذْ كان أحد الأخوين راعياً فقدّم تَقْدِمَةً للرَّب من أجود غنمه فَتَقبّلها الرّبُّ، وكان

الآخر فلاحاً، فقدّم من أجود ما في حقله فلم يتقبّله الرّب؛ ولذا نَشَب النزاع بين الأخوين. ومن غير شكّ، فإن السرد التوراتي؛ مُستنداً إلى تقاليد ما قبل توراتية في السرد، طوّر وعدل، في هذا الاتجاه، مَرْوياتٍ ساميّة سابقة على تكوّن ونشوء ما يُعرف بـ «شعب بني إسرائيل». جاعلاً منها مَرْوياتٍ خاصة بهذا الشعب.

أ ـ من (الرحم) إلى (المطبخ): صراع عيصو ويعقوب

من الصراع داخل أحشاء الأمّ، إلى الصراع داخل المطبخ لامتلاك البكوريّة؛ تتخذ المَرْوية مساراً عنيفاً. كان لون الطعام أحمر؛ وهذا يروق لـ «عيصو»، الذي سوف يطلب من أخيه الطعام الذي طبخه؛ ولكن لقاء مُبَادَلةٍ ماكرة: البكورية لقاء الطبخ. إن التناظرات المتناسقة والمُتْقَنَة في (لون) الرجل و(لون) الطعام، تُفصحُ رمزياً عن معنى الشّدة والجدب؛ فالرجل «صائر إلى الموت» الأحمر، وهو مستعدّ للتخلّي عن امتيازه لقاءَ امتلاك لونه هو؛ مُجَسَّداً في صورة طعام أُعدَّ بدهاء. وفي هذا المنحى الرمزي يمكن المرء أن يفترضَ، أنَّ الأخ كان «يطبخ» لون أخيه ليلتهمه وحده، ولئلا يقوم الأخ بالتهام أخيه، عبر التهام «لونه» فإنه سيجد نفسه مُرْغَماً على التنازل عن امتيازه هذا. بيد أنَّ هذا المقطع من الصراع التراجيدي داخل «المطبخ» يتضمَّنُ البُعدَ الرمزي ذاته؛ إذْ يمكن مبادلة «المطبخ» بـ «رحم» الأمّ؛ وهو بمعنىً ما من المعاني «مطبخ» أيضاً، جرت فيه عملية طَهيِ المولودين المتنازعين، ولذلك تبدو مبادلة «الطعام» بـ «البكوريّة» مجرد استطراد في مبادلةٍ أعمّ. على هذا النحو؛ لن يكون بوسع (عيسو، عيصو) امتلاك لونه المطبوخ، من دون أن يبادر إلى التخلّي عن لون زائفٍ تُضْفيه عليه بكوريّته.

تشيرُ التوراة إلى «مجاعة شديدة» تَرِدُ في هذا المقطع على

(حول عيصو)
نصّ التوراة
«... وطَبَخ يعقوب طبيخاً، وقَدِمَ عيسو ـ عيصو ـ من الحقل مُرْهَقاً. فقال عيسو ـ عيصو ـ: «دعني ألتهمُ من هذا الأحمر، فإني قد أُرهقت» ـ ولذلك قيل له أدم ـ فقال يعقوب: «بِعْني اليوم بكوريتك» فقال عيسو ـ عيصو ـ هاءَ أنذا صائر إلى الموت: فأعطى يعقوب لعيسو خبزاً وطبيخاً من العدس، فأكل وشرب».
(تك: ٢٥/ ١٥ ـ ٣٠)

وجه التحديد، فبعد تخلّي (عيسو، عيصو) عن بكوريّته، تقول التوراة مباشرة: «وكانت في الأرض مجاعةٌ غير المجاعة الأولى في أيام إبراهيم». وبذلك يوطّد سارد النّص، دلالات اللون الأحمر الذي ميّز (عيسو، عيصو) عن أخيه، وفي الآن نفسه، دلالات لون الطعام الذي جرى إعداده في المطبخ، وهما معاً لون الأدوميين الذين يتحدَّرون من نسلٍ «عيصو».

ولعلَّ النهاية الدرامية لهذا الصراع، بسقوط الأدوميين في عبوديّة الإسرائيليين المُتحدّرين من صلب يعقوب؛ هي تعبير مكثّف لا عن صراع حقيقي بين «شعبين» انتهى باستعباد أحدهما للآخر؛ بل، وبدرجة أكبر من وضوح القَصْد، صراع ضد الجدب والشّدة والقحط (أيّ: ضد العيص، العوصاء) انتهى بالانتصار عليه. وهذه بالضبط، هي الفحوى الأدبية من سرديّة التوراة الرمزية، التي تتواصل وتتشابك مع أساطير الخِصْب العربية والأكدية والسومرية والمصرية. لقد روت التوراة، وبالتفصيل، كيف انتهى هذا الصراع الرمزي، النمطي؛ باستعباد داود الملك لأبناء (العيص) الأدميين، في إطار تأويل تقليديّ ونمطيّ هو الآخر لسبب وجود شعب مجاور باسم (الأدوميين). بينما يمكن تفهُّم المحمولات الرمزية لهذا الصراع الأسطوري، على أنها محمولات تَخْتَزِنُ فكرة قهر الجدب والسيطرة عليه، وهو ما يمكن رؤيته في المحاولة الرمزية ليعقوب (داخل مطبخ الأم) لمنع ولادة «العيص» أيّ: المجاعة، بالإمساك به من عقبه؛ ولكنها، في النهاية، أفلتت، وخرجت صهباء اللون «حمراء»؛ وهو اللون ذاته الذي تُوصف به كل مجاعة أو عام قاحط. ولذلك سوف يستمر الصراع بين الأخوين، استطراداً في أسطورة الخِصْب العربية، التي صوّرت بأشكالٍ عدّة، أنماط الصراع ضد سنوات الجدب والجفاف، وليظهر «الأخ الشرير» مثيراً

العوصاء

الحارث بن حلّزة (المعلقة):

إذ أَحَلَّ العلياء قُبّةَ ميسو
ن فأدنى ديارها العوصاءُ.

ادوم

«وكان لخولان صنمٌ يُقال له عمّ يانس (عُميانس) وهم بطنٌ من خولان يُقال لهم الادوم».

(الاصنام: ٤٤)

لفزع أخيه ودافعاً به إلى الفرار هلعاً من بطشه. إنَّ خوف الرجل «المستقرّ بالخيام» من «رجل الحقول» يتضمن كل العناصر الأصلية لأسطورة الراعي والفلاح، إذْ إن يعقوب الراعي يخشى تهديدات شقيقه «الفلاح» أصهبَ اللون، المحب للطعام الأحمر، لأنه يمثّل في نظره مصدر «المجاعة». وبالطبع؛ فإن دلالة المجاعة تنحصر في هذا الحيّز المتوتر: المجاعة تضرب الأرض المفلوحة، المزروعة، فتحرمُ الراعي من حماية ممتلكاته من الحيوانات وتضعه، معها، في شرطٍ مدمّر. لذا فإن مصدر المجاعة ليس الراعي، بل شقيقه الفلاح؛ وهذا عينةُ محتوى المادة الأسطورية في الأناشيد السومرية، عن امتياز الراعي وتفضيله على الفلاح، كما في أناشيد تموز وعشتار (أساطير الزواج المقدس) أو الملحمة المصرية: إيزيروس وست.

ولذلك سارت مَرْوية التوراة عن ولادة «عيصو» و«يعقوب» في اتجاهين:

١: المنحى الرمزي؛ المُستمد من مَرْويات ما قبل توراتية عن الخوف الغريزي من الجدب والقحط، والنضال ضدهما، عبر رواية أسطورة عن يعقوب الراعي، الخائف من بطش شقيقه «عيصو» الفلاح.

٢: تأويل سبب وجود شعب مجاور يحمل اسم الأدوميين، وهو اسم يعني أيضاً «الأحمر» وهذا نجده عند العرب في قبيلة شهيرة هي «حمير» التي أخذت اسمها من معنى الجدب والقحط مباشرة؛ حيث «تحمرّ الأرض» لشدَّة الجفاف؛ كما سنرى. وهذا الاتجاه؛ تقليديٌّ بطبيعته في السرد التوراتي، فمثلاً: في تفسيره لسبب وجود «العمالقة» «العماليق» قام سارد النّص بتصويرهم على أساس أنهم من نسل «أليفاز» بن «عيصو»؛ وكذلك الأمر مع «بني عمون»

الذين صوّرهم سارد النّص على أنهم نسل لوط ابن شقيق إبراهيم، الذي خدعته ابنتاه وضاجعتاه فأنجب منهما نسلاً سيعرف بـ «بني عمون» و«مؤاب»؛ وهذه، كما هو واضح، تأويلات ميثولوجية نجد لها مكافئاً في السرد الإخباري العربي. طِبْقاً لهذين الاتجاهين اللّذين سارت المَرْوية التوراتية نحوهما، فإن ولادة «عيسو» «عيصو» «العيص» تلازمت مع مجاعة شديدة حملت والده إسحق على طلب النجدة من «أبيمالك» «أبي مالك» سيّدَ «جرار» التوراتية. وهذه إشارةٌ ترسخ المعنى الرمزيّ للولادة العسيرة، وتجعل منه تعبيراً شديد الرهافة عن حدث المجاعة؛ ذلك أنّ ولادة طفل أصهبَ اللون، في زمن المجاعة، هو تناظر رمزيّ يكافئ ويضاهي الحدث الواقعي.

وبالفعل، فإن الولادة العسيرة لعيصو تتخطى المحتوى الرمزي لأن هناك «مجاعة حمراء» هي لون الأرض، تتناظر مع لونه الأصهب. على هذا النحو تتكافلُ الإشارات في نظام السَّرد؛ لتشكل وحدةً عضويّة تعبّر عن مغزى الحدث: يولد طفل بعد ولادة عسيرة (وشديدة) فيدعى «عيصو» أي: الشديد؛ ويكون لونه «أحمر» في زمن شديد احمرّت فيه الأرض من الجفاف والجدب. إنّ تفكيك بُنى سرديّة الصراع بين يعقوب وعيصو؛ موظفٌ لإيضاح جوهر الفكرة: دخول الاحداث الرمزية التي يولد من رحمها أبطال «رمزيّون» في صلب قوائم الأنساب؛ وهذا ما نرغب في إيضاحه هنا:

أولاً: كان إسحق ابن أربعين عاماً حين تزوج من «رفقة»، لكن «رفقة» كانت ــ ويا للمصادفة ــ عاقراً؛ وهذه إشارة أخرى من شأنها أن تعزز الطابع الرمزي للمَرْوية، التي تدور في نطاق المجاعة وفي نطاق ولادة نسل سيدخل في قوائم

حول رفقة ـ ربغ (ربقة)

(١) «الرَّفْغ: الأرض السهلة، والرُّفْغُ والرُّفاغةُ سعة العيش والخصب والسعة، ورافغ. ورفيغ: خصيب واسع طيب».

(٢) «الرُّفْقَة: نسيجٌ من الصوف الأسود. ما تُرْبَقُ به الشاة الأزهري: سمعت ذلك من أعراب تميم. قال شمِّر: سمعت أعرابية وقد عمدت إلى حبلٍ فعقدت فيه أربع عُرى جعلت أعناق صبيان أربعة فيها وهي تقول: أربعُ مُربُقات وكذلك يُصنع بالسِخال.

والرَبْقَة في الأصل: عُروة في حبل تُجعل في عنق البهيمة أو يدها تُمسكها فاستعارها الإسلام».

لسان العرب

ـ بتصرف عن ابن منظور مادتي ربغ وربق ـ

الأنساب التوراتية. بيد أنَّ صورة إسحق هذه، كرجلٍ يعيش في زمن المجاعة مع زوجةٍ عاقر، هي كذلك، صورة نمطية تكرّرت في التوراة، إذْ كان والده إبراهيم يعيش في زمن مجاعة شديدة مع زوجة عاقر هي «سارة». وهذا تناظر آخر داخل السّرد التوراتي، من شأنه أن يفاقم من طابعه الرمزيّ المميّز. وكما أنَّ الأب كان «مُسنًّا» حين بشّره ملاك الرّب بولادة طفل، فإن الابن «إسحق» كان «مُسنًّا» أيضاً حين دعا ربّه لأجل «رفقة» زوجته العاقر:

«ثم دعا إسحق إلى الرّب لأجل امرأته لأنها كانت عاقراً، فاستجاب الرّبُّ وحملت رفقة امرأته».

وبذا يتواصل التكرار وإنتاج الصور النمطية، التي سوف تتشظى مولِّدةً صوراً جديدة: ولادة توأمين، على غرار ولادة سابقة بعد عهد طويل من العقم، وهذه المرة، بدلاً من الأخوين إسماعيل وإسحق، يولد التوأمان عيصو ويعقوب (الولادة بعد العقم في زمن المجاعة؛ تتضمن إشارات صريحة عن حلم الخِصْب).

ثانياً: وكما أنَّ صورة «عيصو» الابن البكر، الأصهبَ اللون «الأحمر» الشديد والغضوب، هي صورة رجل يعيش في البريّة شبه متوحش؛ فإن صورة إسماعيل، من قبل، هي أيضاً، صورة رجل يقيم في البريّة حاملاً القوس كصيّاد. هذه التناظرات المتناسقة، تفضي إلى تماثل في المصائر، إذْ كما افترق إسماعيل عن إسحق بعد طرده، فإن يعقوب سوف يفترق عن «عيصو» بعد الشجار حول البكورية؛ وهو حدث جرى داخل «المطبخ» ويمكن مضاهاته بالمأدُبة التي طُرد إسماعيل على إثرها بسبب شجار حول اللعب مع أخيه الصغير.

ثالثاً: لقد حدث الافتراق بين «التوأمين» بعد أن كبرا، وقام

يعقوب بسرقة بكوريّة شقيقه الأكبر «عيصو» [أو شرائها]. لكن التوراة تُعطي تصوّرين عن هذه السرقة وبواعثها: مرةً حين قام يعقوب بارتداء رداء الكبش، ليتقدَّم من والده إسحق طالباً منه المباركة وزاعماً أنّه «عيصو»؛ وبالفعل أعطى الأب بركته من دون أن يعلم بالخديعة. ومرةً أخرى، حين «طبخ» يعقوب طبيخاً وعاد «عيصو» مُتعباً من الحقل، فطلب من شقيقه طعاماً لقاء منحه حق «البكوريّة».

طبقاً لهذا الخطاب الرمزي، هناك تصوّران متناقضان عن ضياع البكورية، ولكنهما يحيلان على الفكرة الرمزية التالية: التحايل على الجدب (أو الجفاف أو المجاعة) وخداعه، ونزع «البركة» الأبويّة عنه وإزاحته. الأمر الهام في كل هذا، هو إرساء أساس جديد للصراع الأزلي المحتدم، بين «الراعي» و«الفلاح» بصفتهما شقيقين، تفجّر النزاع بينهما واستمر معهما وتواصل. لقد بدأ هذا الصراع، داخل «الرحم» وتواصل معهما بعد الولادة، وهو اشتباك يمكن للمرء أن يستنبط منه منظومة من الإحالات الرمزية، التي تصبّ، في النهاية، في المجرى ذاته لفكرة الصراع ضد المجاعة؛ وهذه ذاتها هي الفكرة الجوهرية عن صراع «الخِصْب» ضد «الجدب»، وقد صُوِّرا في هيئة مولودين توأمين مُتَصارعَين منذ الأزل. ولذلك فمن المتوقّع أن تكون هذه المَرْوية الرمزية تسجيلاً لمَرويات أقدم عهداً عن صراع التوأمين هابيل وقابيل (تعني هابيل، من الجذر هَبل، اكتناز اللحم، وهذا هو مغزى كونه راعياً).

رابعاً: تسير المَرْوية التوراتية، مع ذلك، في اتجاهين رئيسيين، أحدهما يفترض أن تأويل اسم «عيصو» وتفسيره يرتبط بلونه، وأنَّ الشعب الذي ولد من صُلبه والذي سيعرف

هابيل

١ ـ حديث عائشة: «والنساءُ يومئذٍ لم يُهبلهن اللحم».

٢ ـ هابيل عند العرب وAPollo عند اليونانيين.

٣ ـ تعني هُبل (وزن زُفَر) الكثير اللحم والشحم.

٤ ـ هابيل هو الراعي الذي قدم تقدمة من أجود أغنامه للرّب.

٥ ـ الطبري: ١: ٩٢ ـ ٩٣:

«وكان قابيل صاحب زرع وكان هابيل صاحب ضرع وكان قابيل اكبرهما وكانت له اخت احسن من اخت هابيل وأنَّ هابيل طلب ان ينكحَ اخت قابيل فابى عليه وقال: هي أختي ولدت معي وهي احسن من اختك وانا احقُّ ان اتزوجها...».

بالاسم ذاته في صيغته الثانية «أدوم»؛ يمكن أن يفسر بالطريقة ذاتها. وثانيهما: يقوم بربط مسألة الصراع على البكوريّة باكتساب «عيصو» لونه الأحمر، وهذا هو لون الشّدة، أيّ العام المجدب القاحط حيث تحمرّ الأرض من الجفاف، هذا الربط يتّخذ مضمونه الرمزي من وجود «عيصو» في صورة رجل جائع أحمر اللون:.

> [فقال يعقوب: «بِعْني اليوم بكوريتك». فقال عيصو: «هاءَنَذا صائِرٌ إلى الموت. فمالي والبكوريّة؟ فقال يعقوب: إحلفْ لي اليوم» فحَلَف له وباع بكوريّته ليعقوب، فأعطى يعقوب لعيصو خبزاً وطبيخاً من العدس».

عندما التهمَ «عيصو» الجائع طعام أخيه، بلونهِ الأحمر، سُمّي، عندئذٍ، بـ «أدوم»، وفي العبرية «أحمر». هذا المنحى التبادلي، المفاجئ والرمزيّ؛ يفسّر جزئياً، المعنى الذي انطوت عليه عملية نزع الامتياز عن «عيصو»، بما هي نزعٌ لكل امتياز تملكه المجاعة، تجريدها من أسلحتها والسيطرة عليها، وهذا هو الاتجاه ذاته الذي سلكه التأويل الآخر، داخل السرديّة التوراتية: خداع الأب بارتداء رداء الكبش وطلب البركة بدلاً من عيصو؛ إذْ قام يعقوب بخداع والده والتحايل على شقيقه لأجل أن ينزع الامتياز نفسه، وأن يجرد أخاه من كل فارقٍ بينهما. ولذلك فإن جملة «هاءَنَذا صائرٌ إلى الموت» التي يقولها عيصو، لن تكون مفهومة تماماً إلاّ إذا وضعت في سياق انحسار المجاعة، حين ذهب إسحق وطلب أرضاً ـ لزراعتها ـ من أبي مالك «أبيمالك». لقد تضمّن نَزعُ البكورية عن عيصو، الفكرة ذاتها عن الانتصار الرمزيّ على المجاعة.

نصّ برنال

«هيرودوت: لقد أتت أسماء كل الآلهة تقريباً إلى بلاد الإغريق من مصر. إنّي أعرفُ من تحقيقاتي وتدقيقاتي التي قمتُ بها أنها أتت من الخارج. ويبدو من المرجح انها أتت من مصر...».

(أثينا السوداء)

كل هذه الدلائل حول وجود صلة لـ «العيص» «عيصو»

بالمجاعة؛ تنقلنا مباشرة إلى «حقل الأنساب» حيث تظهر الصيغة القديمة أيضاً «عَوْص» بوصفه جدًّا مشتركاً للعرب والعبرانيين القدماء، إلى جوار صيغة «أدوم» كشعبٍ ينتسبُ إلى العبرانيين. وفي هذا الإطار فإن صيغة الاسم «عَوْص ـ انظر ملحق الأنساب» تظلّ محتفظة بالدلالة ذاتها، الجدب والقحط والشِّدة؛ التي تطوّر استخدامها، عند العرب، ووسَّعت بإطلاقها لا على السنة الشديدة، بل وعلى كل أمرٍ شديد وقوي، قبل أن تأخذَ طريقها إلى التعبير عن «المنبت الأصيل» القادر على مجابهة الشدائد في الحياة، ومنها شدائد الطبيعة. ولذلك قالت العرب عن الأشراف الأقوياء (وأشراف قريش تالياً): أعياصُ. قال رؤبة بن العجّاج، الراجز:

«من عيص مروان إلى عيصٍ عظِم»

ويبدو أنَّ الجماعات العربية القديمة، الأولى، تركت سرديتها الأسطورية عن صراعِ الراعي والفلاح، في صيغة مَرْوية وجَدَ فيها بنو إسرائيل ضالّتهم، لتأويل الحدث ذاته: صراع يعقوب وعيصو. ولذا تركت هذه الجماعات اسم «العيص» هذا في سلسلةٍ من المواضع في الجزيرة واليمن ذكرها ياقوت الحمويّ، ومنها موضع على ساحل البحر الأحمر يُدعى «العيص» «عيصو». وكما رأينا فإن «العوصاء» هي الجدباء، ومنها قولنا «مسألة عويصة» أيّ عقيمة، شائكة وشديدة.

ب ـ سبط لاوي واللّات: زواج وآلهة وقبائل

لنَعُد إلى أسطورة طرد إسماعيل.

كان إسماعيل، بحسب المَرْويات الإخبارية العربية، متزوجاً من امرأة «مصرية» من العماليق تُدعى «ابنة الصَديّ». ومن

اللاّت

«... واللاّت بالطائف وهي احدثُ من مَناة وكانت صخرة مربعة وكان يهوديٌّ يلُتُّ عندها السويق وبها كانت العرب تُسمي: زيد اللاّت وتيم اللات ولها يقول عمرو بن الجعيد:

فإني وتَركي وصْلَ كاسٍ كالذي
تبرا من لاتٍ وكان يُدينُها

ولها يقول المتلمّس:

أطْرَدْتَني حَذَرَ الهجاءِ ولا
واللاّتِ والانصابِ لا تئلِ...».

(الاصنام: ١٦)

قوائم الأنساب العربية القديمة، نعرف أن نسبَ العماليق يعود إلى أب أعلى هو «الصديّ»، وفي التوراة إلى «أليفاز» بن عيصو. ولمّا كنا نعلم أن اسم الصديّ يَردُ في لوائح آلهة العرب وأصنامها (الأصنام، ابن الكلبي: ١١٠) بصفته إله عاد وثمود والعماليق، ومعبوداً رفيع الشأن في بانثيون الآلهة العربية الأولى، فإن من الممكن، بسهولة، إعادة تَنْسيبه إلى الآلهة لا إلى سجلّ الآباء، مع الافتراض أنّه تطوَّر، في وقتٍ ما، من «أب» إلى معبود. يشير اسم الصديّ كاسم للإله القديم، إلى العطش، وهو في الحميرية كما في اللغة العربية: الظمأ؛ وله معبد زُعِمَ أنّه هو ذاته معبد بلقيس المُسمّى بـ «أوام» والذي يعني أيضاً (العطش). وفي بيت شعر للشرقيّ القطامي يتأكد هذا المعنى القديم للكلمة قال:

«فَهُنَّ يَنْبَذن من قولٍ يُصَبْنَ به
مواضعَ الماءِ من ذي الغلّة الصادي»

قد يكون إله «حِمْيَر» دُعي، في وقت ما، بـ «ذي الصّدي» ونرى أن بيت شعر القطامي، المتأخر، حفظَ الصيغة الأصلية للاسم: ذو الصديّ؛ وهو ما يناسب ادعاء الإخباريين بأن زوجة إسماعيل كانت «ابنة الصديّ». وبرأي ابن منظور فإن الكلمة تجمع على «صداء» ـ وهذا هو اسم معبود ثمود، مروج الذهب ٣: ٢٩٥، الأصنام، ابن الكلبي: ١١٠ ـ ويعني (العطش) كذلك. وعندما يُقال في اللغة «رجلٌ صداء» فذلك يعني: الرجل شديد العطش وكثيره. وقد سمّى العرب النخيلَ التي تقاوم العطش ولا تسقى الماء لوقتٍ طويل بـ «الصوادي». ومن هذه الكلمة اشتقَّ العرب اسم «الصدى» ارتباطاً بمعتقدٍ دينيّ يقول: إنّ عظام الموتى تَصيرُ «هامة» فتطير؛ لكن اسم «الصدى» هذا هو اسم ذكر

«البومة»، وكانت العرب تقول (إذا قُتِلَ القتيلُ فلم يُدْرَك به الثأر، خرجَ من رأسِهِ طائرٌ كالبومة وهي الهامة فَتصيحُ على قبره: اسقوني. اسقوني).

على هذا النحو؛ تَمّت، في أسطورة طرد إسماعيل وافتراقهِ عن أخيه إسحق، مماهاة العطش في عصر المجاعة الكبرى، لا بالعطش إلى الثأر ـ فهذه فكرة ظهرت تالياً في الحيز الاجتماعي للدلالة ـ بل بوجود زوجة لإسماعيل تدعى «ابنة العطش، ابنة إله العطش» وجرى الإنشاء الأدبي للمَرْوِية العربية، وفقاً لذلك، على أساس التأليف والدمج بين الصورتين الرمزيتين لتؤديا الغرض نفسه. فالهجرة جرت في عصر المجاعةِ الكبرى، عندما كان العماليق يسيطرون على الجزيرة العربية ومصر.

لقد خُلِّدت ذكريات هذا الحدث الهلعيّ، في حياة الجماعات الأولى، في صورة أسماء لمواضع وأماكن عدّة من الجزيرة واليمن، وسوف نجد في أسماء القبائل والبطون ما يدعم هذا المعتقد، فهناك حَيٌّ من عرب اليمن القدماء عُرِف باسم المعبود «الصَّداء». إنَّ عطش إسماعيل الرمزي وسط البرّيّة (التوراة) أو الصحراء، والذي رافقه حلم تفجّر عيون الماء، فجأة، من حوله، يتمثّل أكمل تمثيل فكرة عبادة إله العطش العربي (الصداء، الصدي، صدا) حيث خضعت له القبائل ومارست طقوسها في معابده (كما هو الحال مع معبد أوام الحميري)، وهذا ما يبرّر فكرة زواج إسماعيل الأسطوري من «ابنة الصديّ».

صدا وعبادة الآباء
(المسعودي: ٢: ٢٩٥)
«صنمٌ لقوم عاد».
(الأصنام: ٥٢)

«... فنحتَ لهم خمسة أصنام على صورهم فنصبها لهم. فكان الرجل يأتي أخاه وعمّه وابن عمّه فيُعظّمهُ ويسعى حوله حتى ذهب ذلك القرن الأول...».

رمزياً، يكون طلب إبراهيم من ابنه تطليق زوجته العماليقية هذه؛ مُصمّماً لأداء غرض دلالي آخر: الافتراق والهجرة والقطع مع عهود العطش وجفاف الأرض، والبحث عن مواطن جديدة خِصْبَة. وفي إطار هذه الإحالة الرمزية،

المحورية في مَرْويات القبائل، دارت سرديّات عطش الطفل في الصحراء مع أمّه هاجَر. لقد عاشت القبيلة الإسماعيلية هي الأخرى، حدث «خروجها» الخاص بها، كما عاشت حدث «التيه» والبحث عن أرض، حيث جاء الأب، أخيراً، ليرغمها على مواصلة الهجرة. والمثير أن مفسّري القرآن لم يلتفتوا في تفسيرهم للسورة القرآنية: ﴿ص والقرآن ذي الذكر﴾ [سورة صّ] للعلاقة بين (ص) وبين المعبود العربي القديم؛ على الرغم من إلحاحهم على إيراد قصة زواج إسماعيل من ابنة «الصديّ» في تأويلاتهم وأخبارهم.

وكما كان هذا المعبود «مادة» من مواد الأنساب العربية، فإن معبوداً آخر لبني إسرائيل؛ منسيًّا وقديماً، صار هو، أيضاً، «مادة» من مواد الأنساب العبرية. إنّ اسم السبط الإسرائيلي الشهير في التوراة «سبط لاوي» والذي جاء منه الكهنة في بَني إسرائيل؛ له صلة عضوية بمادة «لاوي» الأصلية التي اشتق منها الاسم. وفي هذه المادة نجد اسم «اللياء» وهي نباتٌ حامض المذاق يؤكل كطعامٍ في أيام القحط والجفاف. ويبدو أنّ العرب الذين عبدوا «اللاّت» وجعلوا منها واحدةً من أعظم آلهتهم؛ عاشوا سويةً مع القبائل الجائعة والأسباط التائهة في الصحراء، على هذه النبتة الصحراوية، وكانوا يقتاتون عليها، بل وجعلوها في صدر مائدة طعامهم أيام الشّدة، ومن «اللياء» هذه استمدّوا اسم إلّهة دعيت بـ «لات». إذا كان العرب القدماء اشتقّوا من «اللياء» اسم «لات» فإنهم طوّروا، في وقتٍ تالٍ؛ ومن هذا الاشتقاق مباشرة، مادة جديدة دخلت في قوائم الأنساب العربية كأب أعلى هو «لؤي» الذي ثارت حوله جدالات ونقاشات واسعة. ويبدو أن اشتقاقاً إضافياً جرى، نجم عنه ظهور مادة جديدة هي «ليًا» بإسقاط الهمزة.

ولكن؛ وبصدد «اللاّت» وهي الإلّهة الأم عند الأنباط، وقد سجل اسمها في صورة «الت» و«اللّت» في نصوص البتراء وعند: GLS 11, 198 (المفصَّل، جواد علي: ٣: ٣٩) فإن من المهم ملاحظة أنَّ اشتقاق الاسم من اسم النبتة الصحراوية جاء منسجماً مع كونها «معبودة» أنثى لا معبوداً ذكراً؛ وهو أمرٌ يوطِّد، من جهة، الصلة القائمة، بالفعل، بين عبادة «لات» والخضوع لها، ومن جهة أخرى وجودها كطعام في عصور المجاعة. ولذلك يمكن تفهّم سر إصرار معظم اللغويّين العرب القدماء، على عدم جواز إضافة أداة التعريف إلى «لات» وهي تكتب خطأ (اللاّت).

وبرأي ابن جنيّ، كما نقل عنه ابن منظور (لسان، مادة لات) فإن الألف واللاّم زائدة، وهذا ما يتوافق مع الرسم الصحيح للكلمة كما ورَدَ في النقوش النبطيّة، فالعرب القدماء لم يستعملوا قطّ أداة التعريف الزائدة هذه لأنهم جعلوا الإلّهة بمنزلة آلهة أخرى مثل «يغوث» بمعنى ينقذ، ينجد، يخلّص، و«يَعوف» [العيافة هي ضرب من قراءة الطالع]؛ ومثل «سواع» و«ودّ» و«نسر».

ولأن «لات» هي اشتقاق من العطف (لويتُ عليه) أيّ: عطفتُ عليه؛ فإنه يتضمن وبوضوح، فعل الإقبال على النبتة الصحراوية وتناولها كطعام.

لقد اشتقَّ العبرانيون اسم جدّهم المشترك مع العرب «لاوي» في قوائم الأنساب التوراتية و«لؤي» في قوائم الأنساب العربية، من هذه المادة مباشرة؛ استناداً إلى ذكريات المجاعة الشديدة. ويبدو أن الجدل العنيف حول نسب «لؤي» بن غالب، بل ووجود «بطل» تاريخي بهذا الاسم، وعدم اعتراف قريش مع الإسلام، بانتسابه إليها، مهّد إلى جانب مزاعم وادّعاءات أخرى، الطريق أمام ظهور كتب مثل

(حول لات)

نصّ الآلوسي

«وكان العربُ يطوفون الكعبة ويقولون: واللاّت والعزّى ومَناة الثالثة الأخرى فإنهنّ الغرانيق العُلى وإنّ شفاعتهم لتُرتجى. والغرانيق ذكور الطيور واحدُها غرنوق وغرنيق وسمّي لبياضه. وقيل هي الكركي. شُبهت الأصنام بالطيور التي تعلو وترتفع في السماء».

(٢: ١٥١: بلوغ الارب)

(حول لؤي)

«ولد الحارث بن سامة لؤياً وعبيدة وسعداً وأمّهم سلمى من بني فهر وعبد البيت وأمّهم ناجية. فهم الذين قتلهم علي بن أبي طالب».

(جمهرة الأنساب: ابن الكلبي: ١١٤)

«مثالب العرب» لابن الكلبي وكذلك كتاب زياد بن أبيه، وهي كتب ضاع بعضها والبعض الآخر وصلنا مشوّهاً أو مُحقَّقاً بصورة رديئة من جانب محقّقين هواة؛ كما هو الحال مع النسخة الشعبية المتداولة من كتاب ابن الكلبي (مثالب العرب: ٢٠٤ هـ). هذا الجدل حول «لؤي» يتّصل جوهرياً بافتقاد العرب لأية دلائل على وجود «لؤي» التاريخي؛ وتأكيدهم على أنّ أُسرة «بني ناجية» التي عُرف الأبناء بها ليست من «لؤي»، وهما شيئان منفصلان في شجرات النسب. ولذلك دارت حول «لؤي» و«سامة» ابنه المزعوم، أساطير لا حصر لها، منها ـ مثلاً ـ رواية ابن الكلبي الميثولوجية التي أورد فيها سبباً مُبْهَماً لتشكيك النسّابين العرب بنسب سامة هذا:

> «وكان من حديث سامة بن لؤي أنّه جَلَسَ وكعب ابن لؤي على شرابٍ لهما. ففقأ سامة إحدى عيني كعب، فخرج هارباً فأتى أسياف البحر فتزوج ناجية ابن جرم بن زبّان بن حلوان بن عمران بن الحاف بن قُضَاعة فولدِه منها ينسبون إلى ناجية.
>
> وحدثني غير واحد عن علي بن أبي طالب أنّه قال: أمّا سامة فخُفّ وأما العُقب فليس له. هؤلاء بنو ناجية ابن جرم بن زبّان.
>
> قال: وخرجَ سامة على بعير له بناحية عُمان وقد أرخى رأس بعيره فوقع البعير على حشيشةٍ تحتها أفعى فنهشت الأفعى البعير فقتلتهُ».

لقد طاولت الشُبهات في الانتساب إلى قريش، لا «لؤي» وحده وإنما نسب سامة ابنه، مع أن ابن قتيبة (المعارف: ٦٨) ارتأى بخلاف ابن الكلبي: «وأمّا لؤي فإليه ينتهي عدد قريش وشرفها وولده سبعة. وأمّا سامة بن لؤي فوقع بعُمان فهلك، وبها مولده هناك». وإذا وضعت هذه السجالات في

(حول لؤي)

«كان الحرثُ أحد بني قيس بن ثَعْلَبة خرجَ من البصرة يريدُ هشام بن عبد الملك في خلافته فصَحبهُ رجلٌ حَسِنُ السَمت والهيئة فسأله من هو؟ فأخبره أنّه من قريش فعظّمه القيسيّ وبَجّلهُ وقدّمه في المجلس حتى قَدِمَ الشام. فلمّا صارَ إلى الدخول على هشام سلَّمَ عليه، فقال له هشام: ومن أي قريش؟ قال: من بني سامة بن لؤي قال هشام: تلك قريش أُستها.

(ابن الكلبي،
مثالب العرب: باب الأدعياء)

وأخبرني الوليد قال: أخبرني زياد بن عبد الله بن مُعمَّر أن عبَّاد بن منصور الساميّ كان شجاعاً مهيباً حلواً يشبه أهل المدينة، فبينما هو ذات يوم واقف بباب أبي جعفر إذْ نَظَر إليه فأعجبه فسأله مَنْ هو؟ فقال: من بني سامة بن لؤي قال: أولئك قريش الحاحكين وهذه لفظةٌ فارسية تضربها الفرس وتعني بها: السَفَلَة».

إلى ادعاءٍ آخر، يُنسَبُ بموجبهِ «لؤي» إلى «جشم» (جاشم العربي في التوراة، جشمو في النقوش» كما فعل جرير (الديوان):

بني جشم لستم لهزّان فانتموا

لفرع الزواني من لؤي بن غالب

(لؤي)
ونسب النبيّ ﷺ
«محمد بن عبد الله. واسم عبد المطلب شَيْبَة بن هاشم واسم هاشم: عمرو بن عبد مناف واسم عبد مناف: المُغيرة بن قصيّ بن كلاب بن مُرّة بن كعب بن لؤي بن غالب».
(ابن هشام: السيرة: ٤)

إن من المحتمل، أن تكون الصلة التي افترضناها بين سبط (لاوي) التوراتي و(لؤي) العربي، صلة حقيقية؛ وقد روى ابن الكلبي (مثالب العرب) رواية أخرى في سياق تعزيز ادعاءاته ضد انتساب «لؤي» إلى قريش، قال: جاءت بنو سامة بن لؤي إلى علي بن أبي طالب، فانتسبَ رجل منهم إلى قريش فأبى ذلك عليٌّ وأنكره وقال: «إنّ سامة لم يولد له، وكانت عنده امرأة من جُهينة فوثب عليها عبدٌ أسود، فإنْ يكن للمرأة نسلٌ فمن العبد الأسود؛ فغضب الرجل وخرج إلى رهطه فأخبرهم فكتبوا إلى الحرث بن راشد السامي فخالفَ عليًّا». تشير هذه الرواية صراحة، إلى أن هذه «القبيلة الضائعة» المُشتبَه في وجودها أصلاً، والتي تجمع بين «سام» (سامة) التوراتي و«لؤي» (لاوي) الإسرائيلي؛ إلى نمط الاختلاط في الأنساب القديمة وتشابكها. وممّا يؤيد ذلك أن العرب، وقريش تحديداً، كانت تعترف بنسب هؤلاء. يقول ابن الكلبي: «وكانت قريش في الدهر الأوّل تُقرُّ بنسب هؤلاء القوم وهم بنو سامة بن لؤي»، وهو ما يعني أن قريشاً ومعها العرب استدركت على النسب لاختلاطه وعدم وضوحه، وظهور أدلّة على أنهم «أبناء ناجية» ولا صلة لهم بقريش. بل إن وجود نسب أموميّ، فضلاً عن كونهم من «جشم ـ جاشم العربي»؛ في شجرة أنسابهم، وإلى جانب وجود «سامة» (سام)، قد يكون بواعث قوية لردّ أصلهم إلى «سبط لاوي» الذي لم تَنبثق

منه سوى ذكريات راسبة تداخلت مع ذكريات العرب عن طفولتهم العبرانية.

زواج ليئة:

إذا كان العبرانيون والعرب اشتقوا اسم (لاوي) و(لؤي) كجدّ مشترك، من اسم النبتة الصحراوية التي عاشوا عليها واقتاتوا منها زمن المجاعة؛ فإن اسم «ليئة» زوجة يعقوب الأولى؛ في عصر المجاعة في (جرار)، تُنْدرِجُ بكل يقين، بُعداً رمزياً في سرديَّة التوراة عن ولادة نسل إسرائيلي، لكنها في المقابل، تضفي بُعداً أسطورياً على النّص بأسره، ويتعينُّ علينا فحص المحتوى الرمزي للزواج الذي جاء بالضد من إرادة يعقوب، ونحن نعلم من النّص، أن لابان خال يعقوب خَدَع ابن أخته وزوَّجه «ليئة» بدلاً من «راحيل». تدور أسطورة الزواج من «ليئة» على النحو التالي (تك: ٢٩/١٦ ـ ٣٥):

يهاجر يعقوب بعد تفجّر الصراع بينه وبين «عيصو» (العيص) صوبَ المشرق قاصداً «أرض بني المشرق» حيث يُقيم خاله لابان ويصادف أثناء وصوله المكان، رعاةَ أغنام عند بئر فيسأل عن خاله، ويتأكد منهم أنّه لا يزال حيًّا. في هذه الأثناء تصل «راحيل» ابنة لابان فتخبر والدها عن وصول يعقوب. ويبدو أنّ يعقوب أحبَّ «راحيل»:

> «وكانت للابان ابنتان: اسم الكبرى ليئة، واسم الصُغرى راحيل. وكانت ليئة مُسْتَرخِية العينين، وكانت راحيل حَسَنة الهيئة جميلة المنظر».

ولذا طلب منه خاله لابان أن يخدمه سبع سنين لقاء الزواج من «راحيل» التي أحبّها. لكن الخال وبعد انقضاء المدّة المقرَّرة خدع ابن أخته يعقوب وزوَّجه من «ليئة». فقال يعقوب:

ليئة والشجرة

«... فكان بنو يعقوب اثني عشر رجلاً: اثنان من راحيل واربعة من ليًا وثلاثةٌ من زلفة وثلاثةٌ من بلهة وهم الذين أسماهم الله تعالى الأسباط وسمّوا بذلك لأن كل واحد منهم ولد قبيلة.

والسِبطُ في كلام العرب الشجرة المُلْتَفة الكثيرة الأغصان...».

(عرائس المجالس، الثعالبي: ١٠٢)

«ماذا صَنعْت بي؟ أليس إنّي براحيل خَدمتك؟ فلِمَ خدعتني؟»

إثر ذلك اضطر يعقوب مرغماً أن يخدم سبع سنين أخرى لقاء زواجه الثاني من راحيل.

إنّ صورتي المرأتين «القبيحة» الكبرى و«الجميلة» الصغرى، وسنوات العمل الشّاق لسبع سنين، ثم سبع أخرى إضافية، هي إشارات متكافِلَة ومُتعاضِدة في إطار إبْلاغ رمزيّ شديد الدِّقَّة: لقد أُرغِمَ يعقوب، بالخديعة، على الاقتران بـ «ليئة» القبيحة؛ ولم يتمكن، قط، من إرغام نفسه على أنّ يحبها كزوجة، أو حتى إبداء المشاعر الودِّية نحوها. وفي هذا النطاق من إحساس المرأة بصدود زوجها عنها، ما يكفي من محمولات رمزية لفهم مغزاه وبعده الثقافي بصفته نفوراً من نبتة «الليئة» ذاتها؛ التي أقبلت سائر الجماعات الرعوية الجائعة على تناولها كطعام في زمن المجاعة؛ فهي نبات حامض المذاق، تماماً مثل المرأة «القبيحة» المُسْتَرخية العينين «ليئة». ولأن «ليئة» لم تفلح في حمل زوجها يعقوب على إبداء الحبّ نحوها:

«رأى الرّبُّ أن ليئة غير محبوبة، ففَتَح رحمها. وأمّا راحيل فكانت عاقراً. فحملت ليئة وولدت ابناً وسَمَّته رأوبين لأنها قالت: قد نظَرَ الرّبُّ إلى مذلّتي. والآن يُحبني زوجي».

هذا التفاوتُ بين الشقيقتين «ليئة» و«راحيل» التوأمين رمزياً؛ في امتلاك القدرة على جعل الزوج «حبيباً» جديرٌ بأن يُفهَم، مهما كانت درجةُ العرَضية والهامشيّة فيه، قياساً إلى سائر إشارات النّص، على أنّه في صميم النفور الرمزي من الإقبال على طعام رديء، وفي صميم الحلم أو التعلّق بنقيضه: الترحال بحثاً عن طعام طيب المذاق.

إنَّ السرد القصصيّ في شكله القديم، وفي سياق إشاراته الرمزيّة، يعمل بقوة مقاربة ذات زخم مدهش على جعل الأشياء، الجمادات والحيوانات في صورٍ آدمية تنطق وتقرّر. وكما أنَّ الحيوانات؛ الثعابين والنمور والذئاب، في الأساطير، تنطقُ بالحِكم والأمثال وتشارك في الصراع؛ فإن أَنْسَنَة الأشياء وتحويلها إلى كائنات بشرية في السرديات التوراتية والعربية القديمة، لا يبدو عملاً استثنائياً، بل على العكس من ذلك؛ يبدو مقبولاً ومتوقعاً في حدوده الرمزية. ولأن سيرة إسحق ويعقوب وإبراهيم هي سيرة هذا الصراع، أساساً، فإن ردّ الشخصيّات إلى مَنْبَتها الرمزيّ سيكون ضرورياً لفهم المَرْويات التوراتية فهماً صحيحاً لا اعتباطياً. لقد عبَّرت المَرْويّة التوراتية عن نفور يعقوب من «ليئة» للدلالة على نفور الجماعات القبليّة الأولى من «مائدة طعام» حقبة المجاعة، التي أقبلت عليها وتناولت من أصنافها المحدودة مرغمةً. ولذا سوف ينشب صراعٌ بين الشقيقتين «ليئة» و«راحيل»: ليئة «القبيحة» المُسْتَرخِية العينين ولكن الولاّدة، وراحيل «الجميلة» العاقر، وهو صراعٌ نمطي يكرّر نمطيّة الصراع بين «التوأمين» الطيّب والشرير (هابيل وقابيل، عيصو ويعقوب، الراعي والفلاح) وذلك لاستكمال عناصر المادة المحوريّة في العقائد القديمة؛ صراع الخِصْب ضد الجدب. إننا نجدُ في اسم «راحيل» (رَحيل) التي أحبَّها يعقوب وفضَّلها على «ليئة» (ليّاء) كل العناصر الفونيطيقيّة لكلمة «رحيل» بمعنى: هجرة. وهذا ما يوطّد فكرة النفور من مائدة طعام عهد المجاعة؛ عبر زواج رمزيّ من «ليئة»، ولكن في الآن ذاته، التعلّق براحيل، ورمزياً «الهجرة» بحثاً عن طعام بديل.

إنّ اسم السبط الإسرائيلي (لاوي) المشتقّ من اسم نبتة «الليّاء» أو «ليّا» يدعم تصوُّراً عن ذلك الانتقال الناقص وغير

تناجز من الطبيعة إلى الثقافة؛ وهذا ما سوف نلاحظهُ بدقّة في قائمة أنساب النبيّ محمد ﷺ التي تخيّلها النسّابون المسلمون، وكان النبيّ ﷺ يرفضها. لقد اشتقّ العرب القدماء من مادة «اللياء، ليّا» اسم «لؤي»، على غرار ما فعل العبرانيون القدماء، ولذا جاء اسم «لؤي» مُتطابقاً مع «لاوي» التوراتي، ولؤي هذا «هو لؤي بن غالب» الذي جُعل جدًّا بعيداً للنبيّ محمد ﷺ (أنظر اللائحة في الملحق). ومن الواضح أن هذا الاشتقاق لم يكن «استنساخاً» للاسم من اللائحة التوراتية، بل كان مادة مُختزَنة في الراسب الثقافي، الشفوي والمُدوَّن، وقد جرت استعادتها مع الإسلام، في إطار رفع النسب الشريف إلى أعلى شجرة الأنساب المُقدَّسة. ومن الواضح، كذلك، أن سائر الجماعات القديمة في استذكارها لعصور الجماعة التي خلّدتها في سلسلة من الأمكنة والمواضع؛ عملت وفقاً للآليات نفسها في إنشاء تصوّراتها عن أنسابها العتيقة؛ فإذا كان العبرانيون اشتقوا اسم (لاوي) من «اللياء» «ليّا» فإن العرب، مع أسطورة طرد إسماعيل وانفصالهم؛ اشتقّوا هم أيضاً اسم (لؤي) بن غالب، ولم يكن ذلك مجرد تحوّل فونيطيقيّ للاسم التوراتي. إنّ سلسلة المواضع التي تركها العرب في صيغة الاسم نفسه، ومنها موضع يُعرف باسم «ليّة» ذكره ياقوت، تؤيد هذا التصوّر، ولكن، ولأجل تعميق النقاش حول هذا الأمر الجوهري في قوائم الأنساب، لا بد من العودة إلى الإلّهة (لات) وأساطيرها.

(حول لؤي)

(لُؤَي: بضم اللام ويهمز ويُسهَّل واختلف في المنقول عنه على أقوال أحدها أنه تصغير لأي واختلف في اللأي ما هو؟ قال أبو حنيفة: اللأي: البقرة. وكان له من الذكور سبعة (منهم) الحارث وهم جُشَم. وكان جشم عبداً للؤي حضنه فغلب عليه. وكان لؤي حكيماً).

نصّ الشاميّ
(في سيرة خير العباد: ٣٣٠)

دارت، في ماضي العرب القديم، حول اسم (لات) سلسلةً من الأساطير والمَرْويات، أشهرها تلك التي تَربط الاسم بوجود رجلٍ يهوديّ كان «يلتّ» السَّوِيْق عندها، وهو طعام رديء من أطعمة الجماعات القديمة. تقول رواية الأزرقي

(حول لات)
نصّ ابن الكلبي
«واللاّتُ بالطائف، وهي أحدث من مَناة. وكانت صخرة مُرَبَّعةً. وكان يهوديٌّ يَلتُّ عندها السَّويقَ وكان سَدَنتها من ثقيف بنو عتَّاب ابن مالك. وكانوا قد بَنوْا عليها بناءً وكانت قريش وجميع العرب تعظِّمها. وكانت في موضع منارة مسجد الطائف اليُسرى اليومَ وهي التي ذكرها الله في القرآن فقال:
﴿أفرأيتُمُ اللاّتَ والعُزّى﴾
(الأصنام: ١٦)

(١: ١٢٦): إن رجلاً ممن مضى:

«كان يَقعدُ على صخرةٍ لثقيف يبيعُ السَمْن للحاج إذا مَرّوا، فَيلِتُّ لهم سَويقَهم وكان ذا غنمٍ فسُمّيت صخرة اللاّت».

ثم مات الرجل اليهودي بحسب روايات الإخباريين العرب للأسطورة؛ فقيل؛ آنئذٍ، عندما افتقدهُ الناس: «ربكم كان اللاّت فدخل في جوف الصخرة» حسب ما يزعم الأزرقي. إنَّ ربط الإخباريّين، عبر هذه المَرْوية، وأساطير أخرى مماثلة، بين الطعام وهو هنا «لتّ السَّوِيْق» وبين اسم الإلّهة المُشتَقّ منه، يدعم بقوة، فكرة أن «لات» «إيلات اليهودية» كانت من «آلهة الطعام» عند الجماعات العبرانية بمن فيها العرب الأوائل؛ وأنَّ هذه الرابطة لم تكن محضَ خيال أو من مُخْتَلقات الإخباريين، وإنّما من بقايا صلة حقيقية ومنسيّة استُذْكرت بصعوبات جمّة وبالغة، وبتشوُّشٍ أيضاً. بيد أن وجود «رجل يهودي يَلُتُّ السَويْقَ عند «لات» صارَ ربًّا بعدما دخل في جوف الصخرة» بحسب منطوق المَرْوية الأسطورية، يُدَلِّلُ على أنَّ الأصل البعيد للإلّهة نُسِيَ ولم يتبقَّ منه سوى إشاراتٍ غامضة، تشير مع ذلك، إلى أنّ الجماعات الرعوية (وفي الأسطورة فإن الرجل اليهودي يملك أغناماً) كلها؛ كانت تشترك في تناول «الليّاء» على مائدة طعام واحدة فرضتها الطبيعة وأهوالها. ولعلَّ اعتبار (لاوي) سِبطاً في بني إسرائيل له صلة حميمة بهذه النبتة من منظورٍ موازٍ، لأن أحد معاني (ليّا، ليئة) العودُ من الشجر. ولمّا كنّا نعلم أنَّ نظام الأسباط الـ (١٢) مُستمدٌّ من الطبيعة، ومن الشجرة مباشرة، حيث كل غصن فيها هو «سبط»، فقد جاءت الدلالة من الطبيعة، وعُدَّ (لاوي) سِبطاً في شجرة النسب الإسرائيلي.

زواج «ليثة» الأسطوري يقع في قلب هذه الفكرة، من دون أدنى ريب.

ج ـ الإله البسُّ: حرب البسوس وثقافة الطعام الرديء

لا يقيم بعض الباحثين المعاصرين، وزناً كبيراً لأهمية دراسة «تاريخ» الكلمة أو اللفظ؛ وقد يُعدُّون ذلك ضرباً من اللاَّمعنى. وكما أنهم لا يعتنون بسيرورة تطور الدلالات، على الضد من إرادة العِلم، وعلى رغم أنَّ الأهمية ستكون مضاعفة وربما لا تُقدَّر بثمن، إذا ما هدفت الدراسة إلى الكشف عن «التاريخ الحقيقي» وارتباط اللغة بالطبيعة الأولى، وبذهنيات الجماعات القديمة التي استخدمت الكلمة في أغراض ومقاصد مُحدَّدة؛ فإنهم بهذا الإهمال قد يسهمون في طمس الدلالات الفعلية، ويكرِّسون دلالات أخرى مضادة. وفي حالة القبائل العربية، فإن ما نملكه، وما في حوزتنا بالفعل، من «تاريخ حقيقي» يكاد يكون ضئيلاً قياساً إلى «التاريخ الافتراضي» أو حتى عديم القيمة في أحيانٍ كثيرة. ولأن تاريخ العرب وأساطيرها متشابكة الأحداث؛ متراكبة الوقائع والشّخصيات، مشوشة التفاصيل، فإن معالجته في المستوى «التاريخي» وحده تكون صعبة ومثيرة للغاية في هذه الحالة. ولذا لا بد من استخدام أدوات ووسائل أخرى، جديدة، مُتْقَنَة ومُبْتكرة، من بينها تحليل الأساطير والمَرْويات الإخبارية، لكي تتحدّد المسألة برمتها، آنئذٍ، في المجال المفهومي للتاريخ. أيّ: بوصف التاريخ «مخزناً» ومجالاً دينامياً لا حيِّزاً مغلقاً. إنّ تصورنا لـ «تاريخ» الجماعات القديمة مختلفٌ ومغايرٌ إلى حدٍّ ما، لتصوّرها هي لهذا «التاريخ»، ذلك أن وعيها لنفسها وللعالم القديم من حولها، والذي عاشت فيه، وللأشياء والموجودات

نصُّ ياقوت

«... دخلت ربيعة ظواهر بلاد نجد والحجاز وأطراف تهامة. فقال كليب لامرأته وكانت أُختهما البسوس نازلة على جسّاس: هل تعرفين في العرب مَنْ هو أعزّ مني؟ قالت: نعم. اخواي جسّاس وهمّام. فأخذ قوسه فمرّ بفصيلٍ لناقة البسوس فعقره وضرب ضرع ناقتها. واستغاثت البسوس فقال جسّاس: كُفّي؛ فسأعقر غداً جملاً هو أعظم من ناقة...».

اسطورة حرب البسوس (١: ١٣٩)

والثقافات الأخرى المنافسة والمتزاحمة، لم يكن «وعياً تاريخياً» خالصاً، نقيًا ومُعقَّماً من الميثولوجيا، فهذا ما لم يكن بوسعها أن تتوصلَ إليه مطلقاً؛ بل كان «وعياً أسطورياً» في الأصل، يروي التاريخ بشروط الأسطورة، وبشروط إنشاء المَرْوية الأسطورية؛ أيّ رواية التاريخ بلسانٍ متلعثمٍ ولغةٍ بذْئية.

وفي الاتجاه المضاد، تطوّر وعينا، المُغاير والمفارق، كوعي «تاريخيّ» لا يريد أن يتقبّل صورة ماضيه «الأسطوري».

ولذلك اتسمت كثرة من المعالجات والتصوّرات من جانب الكتّاب المعاصرين في ثقافتنا العربية المعاصرة، بقدرٍ مزعجٍ من الاستعلاء والتعسف وانعدام المعرفة بالموروث الأسطوري العربي القديم، بل وبنظرة ازدراء ونفورٍ لا مبرر لها. وكما هو الحال مع عالم الآثار الحصيف والمثابر؛ الذي يُنقّبُ في الأرض، بحثاً عن «شظيّة» جرة مهشمة أو وعاءٍ أو نقش أو حتى سطرٍ فوق صخرة سجّل فيه صاحبه شيئاً عن حياته وحياة جماعته، وربما عن أيّ دليل مهما بدا تافهاً أو هامشياً فإن معالجي النصوص القديمة، ينبغي أن يتحلّوا بأخلاق «عالم الآثار» وأن يحاكوا سلوكه الصبور، دأبه المتفاني ومعاناته؛ لكي يقدموا هم أيضاً حفريات تاريخية رصينة، عن «التاريخ الضائع» والمنسيّ ولنقل إركيولوجيا أدبية تحفر عميقاً في النّص؛ عبر إبداء أقصى قدرٍ ممكن من الجهد لنفض طبقات سميكة من الغبار المتراكم فوق «الكلمات» والجُمل والألفاظ والتعبيرات المتراخية والأسماء والتوصيفات والتراكيب المشوشة والغامضة، وإعادة تأويلها وقراءتها قراءة جذريّة؛ فلربما استخلصوا منها نتائج قد يعجز عن بلوغها عالم الآثار نفسه.

وما دامت الأرض لا تعطي المنقِّبين، على الدوام، كل مـ

حرب البسوس

«... وكانت بنو جُشَم وبنو شيبان في دارٍ واحدةٍ بتهامة وكانت لجسّاس خالة تسمّى البسوس بنت منقذ التميميّة وكان لها ناقة يُقال لها سراب. فمرّت إبلٍ كليب وهي معقولة بفناء البسوس. فلمّا رأت سراب (الناقة) الإبل خلخلت عقالها وتبعت إبل كليب. فاختلطت بها حتى انتهت إلى كليب. فلما رآها أنكرها فرماها بسهمٍ في ضرعها.

فبرزت البسوس صارخةً. فلمّا سمع جسّاس صوتها قال: والله ليُقتلنّ غداً جملٌ عظيم أعظم عقراً من ناقتك فعطفَ عليه جساس فطعنه فوقع كليب. فلمّا فرغ من قتله جاء إلى أهله وأخبرهم بأنه قتل كليباً ثم هرب...».

(رواية بلوغ الأرب: ١: ١٥١)

يحلمون به من نتائج ودلائل وبراهين وشواهد؛ لأن الجماعات القديمة، في سلوكها الأسطوري، وما قبل تاريخي، لم تحفظ «تاريخها» في الجرار أو الأواني والنقوش والخربَشات فوق الصخور؛ بل في «باطن الكلمات»، فإن الحفرَ في هذا العمق، يصبح، آنئذٍ، من مهمات معالجي النصوص القديمة، الذين لا ينبغي لهم التذرّعَ بـ «غموض» و«تشوّش» المعاني أو أسطورية الأحداث. ولئن بدا أنّ اللغة وثيقة الارتباط بالحياة الاجتماعية وبالتاريخ والأسرة والتقاليد والأعراف والعادات؛ أيّ: إجمالاً، وثيقة الارتباط بـ «نظام ثقافي» يجسّدها ويعبّر عن هويتها مثلما تتجسَّدُ هي فيه ومن خلاله؛ فإن «تاريخ اللغة» يغدو، عندئذٍ، غير مفهوم البتّة، إلاّ في إطار تفهّم أعمق لتاريخ مفرداتها وألفاظها ودلالاتها. وفي حالة القبائل العربية التي لم تكن، بطبيعتها، ونظراً لظروف معيشتها القاسية، لتهتمّ بتسجيل وتدوين كل شيء في «ألواح» زبر، أو «نقوش»؛ فإن ما يتوجب البحث عنه، إنما يقع في حيّز آخر؛ الشعر والأساطير والمَرْويات التي تركت في «باطنها» سائر الجماعات، أفكاراً وتصوّرات عن «التاريخ». إنّ ما تُرِكَ لنا، على أية حال، ولأجل تَبنِّيه كـ «تاريخ» يتطلب اهتماماً استثنائياً، يرتكز إلى إعادة مَوْضَعة «الكلمات» في الإطار المحتمل للتاريخ، فمثلاً: كان اسما «حمير» و«شمّر» يعنيان الشّدة والقحط والقسوة. لكن هذه الدلالة، ومع الاستقرار الطويل ونشوء «الملكية» في أطوارها الأولى كنظام حكم في مجتمعات القبائل، وتبدّل أنماط الحياة الاجتماعية وانقلابها، تطوّرت في اتجاه آخر وغير متوقع؛ إذْ صارت تعني: الزينة والجمال (كما سنرى في موضع آخر).

زبر
(ابن منظور: مادة زبر)
الزَّبْرُ: الحجارة،
الزَّبْرُ: الكتابة،
الزَّبُرُ: الكتاب والجمع زبور مثل قِدْرٍ وقدور
قال لبيد:
وجَلا السيولَ عن الطُّلول كأنها
زبرٌ تجدُّ مُتونَها أقلامُها
وفي القرآن: ﴿ولقد كتبنا في الزَّبور من بَعْدِ الذكرِ﴾.

بهذا المعنى فإن اتساع فضاء الدلالات، كان يرتبط باتساع

أنماط المعيشة وانقلابها. وكما جرى الانتقال من عصر الشّحة والقحط والجدب، إلى عصر الوفرة والاستقرار؛ جرى انتقال موازٍ في فضاء الدلالات؛ من الشّدة والشظف والجدب إلى الرفاه والزينة؛ فصارت «حمير» تعني «مَنْ حمّر» أيّ: تجمّل؛ بعدما كانت تخصّ الأرض التي «تحمرّ» من الجفاف؛ وهي دلالة جديدة تُلمّح إلى الشبع والامتلاء والزينة. وكما رأينا من مثال «العيص، عيصو، عَوْص» فإن هذه الكلمة انتقلت من الشّدة والجدب إلى دلالة جديدة تشير إلى الرفعة والسموّ والشرف والمكانة البارزة، مع التغيّر الجذري في أنماط الحياة الاجتماعية للجماعات نفسها. ولذلك عرف العرب ـ قديماً ـ ظاهرتين لغويتين بارزتين في سياق تطوّر اللغة القومية، هما: الاشتقاق والمُعرّب. وفي ظنّي أن لهاتين الظاهرتين صلة حميمة بوجود العرب، الطويل، في فضاء صحراوي مفتوح ولا يعرف العوائق، فحيث تحرّك البدويُّ فوق ظهر ناقته، داخل رقعة جغرافية بلا حدود، وامتاز بمرونة عالية لملاقاة كل غريب ومتوحش وطارئ في عالم الصحراء، فإن (لسانه) امتلك الخاصيّة ذاتها؛ التكيّف والرغبة والاستعداد لملاقاة «الغريب» وتوطينه.

إنّ فهماً أعمق لعصور المجاعة الكبرى، وسلسلة ضرباتها المتتالية (من عصر إبراهيم حتى داود ـ التوراة ـ ومن عصر العماليق حتى عصر هاشم ـ في الإخباريات ـ) سيكون ممكناً، فقط، في ظل فهم أعمق لـ «تاريخ» الكلمات، التي دخل بعضها كأسماء لآلهة أو آباء. هذا التدقيق في مجال اللغة الرحب، له وظائف محدّدة، إذ يمكنه أن يقودنا إلى «تفتيش» مائدة طعام القبائل، وهذه بدورها، تقودنا إلى معرفة «ثقافة الطعام» السائدة، وهو ما يعني مباشرة، أن نطّ على التاريخ غير المكتوب في ملفّات أو وثائق.

لقد وجدت الجماعات القديمة نفسها مرغمة أيام المجاعات العظيمة، على تناول أطعمة تَنفُر منها حتى الإبل. بل إنهم أكلوا «العِلْهِز» وهو وبر الإبل، الذي كان يُطحن بالحجارة مع الدم ثم يؤكل. كما أكلوا القُرامَة والقرون والأظلاف والقُرّة. ومن هذه الأخيرة جاء اسم قبيلة شهيرة هي «بنو قُرّة». يلاحظ ابن الكلبي (الأصنام: ٤٨) أن هوازن وبني أسد عُيِّروا بأكل القُرّة، ذلك أن أهل اليمن كانوا أثناء مواسم الحجّ في الجاهلية الأولى، إذا ما حلقوا رؤوسهم عند منى أو الأقيصر (وهو صنم ومعبود قديم) وضع كل رجل منهم على رأسه قبضةً من دقيق؛ وعندئذٍ يتساقط الشَّعر مع الدقيق ويختلطان فيُترَك ذلك في مكانه كصدقةٍ (قربان). لكن بعض القبائل البدويّة الجائعة من أسد وقيس كانت تجد في هذا (القربان) فرصتها لتناول «القوت المقدَّس»، في إطار ممارسة طقوسية، فكانوا يجمعون الدقيق المخلوط مع الشَّعر وينظفونه بصعوبة بالغة ثم يأكلونه. ولذلك قال معاوية الجَرْميّ هاجياً هوازن:

الأقيصر والدقيق
«الأُقَيصر: وكان لقُضاعة ولخم وجذام وعاملة وغطفان صنمٌ في مشارف الشام يقال له: الأقَيصر وله يقول زهير بن أبي سلمى:
حلفت بأنصابِ الأُقَيصرِ جاهداً
وما سُحِقت فيه المقاديمُ والقُمل
وكانوا يحجُّونه ويحلقون رؤوسهم عنده. فكان كلما حلق رجلٌ منهم رأسه ألقى مع كل شعرةٍ قُرّة من دقيق...».
(ابن الكلبي، الأصنام: ٣٨)

ألم تـرَ جَـرْمـاً أنجـدتْ وأبـوكُـم
مـع الـشَّـعـرِ في قَـصِّ المُلـبَّـدِ سـارغُ
إذا قُـرّةٌ جـاءت يـقـول: أَصِـبْ بـهـا
سـوى الـقَـمْـلِ إنّـي مـن هـوازن ضـارعُ

أرست هذه المجاعة، بضرباتها المتتابعة «ثقافة طعام» متقشِّفة، وشديدة الفقر؛ لكنها ظلت مستمرة، ومُحافظاً عليها، ورسبت في ذاكرتها الجمعيّة. وحين ارتطمت القبائل، مع بعضها البعض، في عصور الوفرة والاستقرار العظيم مع الإسلام؛ وفي سياق التنازع على «الأنساب» وامتداداتها المُجحِفَة أو المقدَّسة أو الأسطورية؛ استُرِدّت ذكريات الجوع لتُستخدم كسلاح تشهيريّ مُدمّر، حتى إن «بني هلال»

وهم بطنٌ من عامر بن صعصعة بن مُضَر بن كنانة، وجدت نفسها تستعيد ذكريات المجاعة ضد شقيقتها «فَزَّارة» وتُنَدِّدُ بها بسخرية مُقْذِعَة. قال الكميت بن ثَعلَبة في هجاء «فَزَّارة»:

نَشَدتُكَ يا فَزَارة وأنت شيخٌ
إذا خُيِّرتَ تخطئ في الخِيارِ
أَصيحانيةٌ أَدَمتْ بسَمْنٍ
أحبّ إليكَ أم أيرِ الحمارِ
بلى! أيرُ الحمارِ وخِصيتاه
أحبّ إلى فزارة من فزارِ

خارج عالم التشهير الأدبي بالقبائل؛ فإن جملة المَرْويات، تفيدُ، حقاً بحدوث انحطاط مخزٍ ولا سابق له، في ثقافة الطعام عند العرب، وهو انحطاطٌ ناجمٌ عن انهيارٍ مفاجئ ومأسويّ في الشبكات الغذائية داخل رقعةٍ جغرافية واسعة؛ طاولت كل الشعوب والقبائل. ومثل هذا التطوّر المُفزع والاستثنائي لا يمكن أن يكون إلاّ كنتيجةٍ صاعقة ودامية لكارثةٍ بيئيّة، دفعت بالجميع نحو إعادة «هيكلة» لا لنظامها الغذائي، وإنّما لأنظمتها الحياتية والثقافية التي عاشت في كنفها. ولذا كان يتوجب تحطيم حدود الحرام وتقويض أُسسه؛ ومن ثمّ تخطي الحدود بين الآلهة والبشر.

لا تفيدُ واقعة «أكل القُرّة» الصحيحة والمثبتة تاريخيًا؛ بوجود «قبائل جائعة» باحثة عن الطعام في موسم الحجّ (دقيقٌ مخلوط بالشَّعر، كما تشير إلى ذلك روايات الإخباريين) وحسب، وإنّما إلى استمراريّة تاريخيّة في الترابط الوثيق بين «الطعام الرديء، الفقير» وبين طقوسيّة دينية. لقد دخلت مائدة الطعام هذه، بأصنافها البريّة وغير المُهذَّبة إلى «المعبد»،

وصارت جزءاً من أنساقه اللاّهوتية، فالقبائل لا تُقبل على هذه المائدة لأنها جائعة، بل ولأنها اعتادت، في إطار ثقافة طعام مستمرّة من عصر المجاعة، على اعتبارها «مائدة طعام الآلهة» التي جرى تخطّي الحدود معها، وصارت جزءاً من «القبيلة» وفي أحسابها وأنسابها، ولذا فهي بتناولها لطعام الصَدَقَة (القربان) تشارك الآلهة طعامها.

هذه المشاركة، تعكس، بدرجاتٍ متفاوتة في القوة والأهمية حقيقة التبدّل في نمط الحياة الاجتماعية، الذي رافق هذا الانهيار المفاجئ في النظام الثقافي. إن الدلالة المباشرة للشطر الثاني من بيت الجَرْمي: «إنّي من هوازن ضارعُ» تدعّم تصورنا لوظيفة هذه المائدة، فتناول «الدقيق المخلوط بالشّعر» كان نمطاً من الاستمرارية في الطقوسيّة القديمة، حيث البشر والآلهة شركاء على قدم المساواة في الطعام نفسه، بعد أن تمّ، فعلياً، وتحت تأثير نتائج الكارثة، تخطّي الحدود بين القبائل وآلهتها. بل إنَّ المَرْوية الإخبارية الشائعة والقائلة: إنّ آلهة العرب كانت من «التمر» فإذا جاعوا التهموها؛ تفيدُ، حقاً، بوجود تطوّر مفاجئ، حدث ذات يوم، وفرض نظام مشاركة الآلهة طعامها، ورمزياً «التهام الإله» أو «الأب الأعلى» وهذا ما سوف نراه واضحاً في مَرْوية التوراة عن «حُقّ يعقوب» في فصلٍ تالٍ. إن الالتهام الرمزي «للإله» أو «الأب الأعلى» هو هذه الطقوسيّة التي تسمح بمشاركة الآلهة طعامها. وهذا ما يؤكده وجود «معبودٍ» عربيّ قديم، كان من أعظم بيوت العبادة عند بعض قبائل «غطفان» يُدعى «البسّ» (البسّاء). ومع أنّ ابن الكلبي (الأصنام) لم يذكره، فإن رواية صاحب «تاج العروس» تنسبُ «المعبود» إلى «غطفان» التي نافست قريش على الكعبة، وبادر زعيمها إلى بناء بيت عبادة مماثل للكعبة: «بناه

آلهة من تمر

«وكان بنو حنيفة اتخذوا في الجاهلية إلهاً من حيس - تمر - فعبدوه دهراً طويلاً ثم أصابتهم مجاعة فأكلوه فقال رجل من تميم - هاجياً -:

أكلت ربَّها حنيفةُ من جو
عٍ قديمٍ بها ومن إعوازِ».
(الآلوسي: ٢: ٣٤٥)

ظالمٌ بن سعد لمّا رأى قريشاً يطوفون بالكعبة ويسعون بين الصفا والمرْوة، فذرع البيت، وأخذ حجراً من الصفا وحجراً من المرْوة، فرجع إلى قومه فبنى بيتاً ووضع الحجرين فقال: هذان الصفا والمرْوة». وقد فهم المعاصرون، على غرار القدماء، أنّ «البسّ» هو «القطّ» وأنّ قبائل غطفان عبدته استطراداً في «تقديس» الحيوانات. بيد أن هذا الفهم الخاطئ والمزعج، لم يمنع، مع ذلك، من إعادة التبصُّر بوظائف «المعبود» الحقيقية؛ وبرأينا فإن «البسّ» كان من آلهة الطعام ومنه اشتقّ العرب اسم أسطورتهم الشهيرة «حرب البسوس» التي نرى فيها محاكاة بارعة لـ «حروب طروادة» اليونانية. واللافت للانتباه أن «البسوس» هو اسم للناقة التي نُحرت فأثارَ نحرُها قتالاً شرساً وأسطوريًا؛ وهذا يعني أنّ لا صحة للزعم القائل إن «البسّ» هو «القط». إنّ قراءة جذرية لأسطورة «حرب البسوس» من شأنها أن تكشف عن البُعد الخفيّ والمسكوت عنه في إرسالاتها الرمزية: ذبح الناقة المقدّسة.

المواضع في جزيرة العرب التي نقلت إلى مصر
(عصر الهكسوس)
١: (ء ب ء ل بس)
ابو البس (البسّ)
٢: (ء م ء ل بس)
(البسّاء)
٣: الإله الهرّ Bes
٤: يفترض كمال صليبي في (خفايا التوراة) أنها تشير إلى الإله المصري البسّ. وفي رأينا فإن البسّ هو المعبود العربي القديم: إله الدقيق.

نحرُ الناقة المحُرّم ذبحها (ولنتذكر هنا أسطورة لقمان وبراقش عن تحريم لحوم الإبل) يندرج في سياق نظام تحريم متكامل (تابو) فرضته سائر الجماعات على نفسها في عصور المجاعة؛ لأن نحر «حيوانات القبيلة» يعني فناء القبيلة وانقطاع النسل بها وسط الصحراء. ولكن، ومع انهيار «مجتمع الحرام» جرى التذكير ببعض الحدود الشرعية والقانونية المتفسّخة والمتحلّلة؛ وفي هذا الإطار تمّ استردادٌ جماعي لفكرة فناء الحيوانات كمصدر من مصادر فناء القبيلة. وهذا ما يفسر المعنى الرمزي لأسطورة «حرَب البسوس» بما هي فناءٌ للقبائل بسبب «فناء» ناقة، وهي حادثة عرضية جرى تطويرها لتلائم نزوعاً تراجيديا خلاّقاً في تصوير المصائر الحياتية. كان نحرُ

«الناقة» من جانب شيخ قبليّ متهور موضوعاً لهذا الفناء الجماعي المتواصل، لحربٍ شرسة تستمرّ أربعين عاماً (هذا ما يدعونا إلى تفهّم مغزى الرقم ٤٠ في النصوص التوراتية والعربية: التيه اليهودي لأربعين عاماً. موسى في الجبل ٤٠ يوماً. حرب البسوس لأربعين سنة، بوصف كل ذلك تعبيرات ميثولوجية عن انقطاع السبل والهلع من الضياع). هذا التحريم الذي شدّدت عليه القبائل في أساطيرها وأمثالها وحِكمها، مع تضعضع مجتمع الحرام وتلاشي أُسسه، عنى أمراً واحداً: أنّ القبائل بادرت إلى فرض «تحريم» جديد على الاقتراب من حيواناتها «أملاكها»، وشاركتها طعامها مما يُلْتَقطُ من نبات الأرض المجدبة، في سياق هذا الهلع الجماعي من الفناء. ذلك ما يُفسر لنا، جزئياً، مضمون مَرْوية «ذبح ناقة» النبيّ صالح في ثمود، وهي مَرْوية تدور في النسق ذاته، المآل التراجيدي للبشر بعد مهاجمة حيوانات القبيلة في زمن المجاعة.

كان «المعبود» العربي القديم «البسّ» وبيت عبادته «البسّاء»، يقع في نطاق هذه الفكرة، إذْ يشير إلى المعنى الكامن في اسمه، فـ «البسّ» هو (الدقيق) ونحن نجده في اسم صنفٍ من الطعام عرفته العرب العاربة بـ «البسيسة»، الدقيقُ الذي يُلتُّ بالزيت. وفي القرآن يتأكد هذا المعنى بقوة: ﴿وبسّت الجبالُ بسّا﴾ أي: صارت كالدقيق (الطحين).

البسّ

«البسّ: بيتٌ لغطفان بناه ظالم بن اسعد فَاغارَ زهير بن جنّاب الكلبي فقَتَل ظالماً وهدم بناءه».

(تاج العروس)

إله «الدقيق» هذا «البسّ» معبود غطفان اليمنية، والذي تضرّعت إليه القبائل وشاركته طعامه الْمُلْتَقَط من الأرض مع الشّعر المتساقط من الرؤوس، حيث يُخبز ويؤكل بما فيه من القمل والدقيق (ابن الكلبي: ٤٨)، هو معبودٌ «نباتي» ينتسب إلى عصر المجاعة، وهذه هي ذاتها وظيفة الإلّهة الكبرى «لات» التي كانت صخرة بيضاء يجلس إليها رجلٌ

يهودي يلتُ السّويق بالزيت، وقد دخل «المعبود» في جوف الصخرة وغاب، فيما «ناقة صالح» في الأسطورة العربية، تدخل، هي الأخرى، في جوف الصخرة وتغيب، لتعود فتخرج منها. يروي الطبري (١: ١٥٩، ١٦٠) أسطورة فناء قبيلة ثمود بعد عقر «ناقة صالح» على هذا النحو:

«فاجتمعوا ـ سالف بن قيدار ورهطه ـ ومشوا إلى الناقة وهي على حوضها قائمة. فقال الشقيّ لأحدهم: ائتِها فاعْقُرها. فأتاها فتعاظَمهُ ذلك، فبعث آخر، فجَعَل لا يبعث أحداً إلاّ تعاظمه أمرها، حتى مشى إليها وتطاول وضربَ عرقوبيها. فوقعت تركض، فأتى رجلٌ منهم صالحاً فقال: أدرك الناقة فقد عُقِرت».

هذه الناقة العظيمة التي تستعصي على الذبح، ويخفق الرجال الأقوياء في عقرها، هي «ناقة القبيلة»، المحرّمة والمقدّسة الخاضعة لنظام صارم ودقيق يُقيّد أشكال الذبح والاقتراب منها، وشرائع تناول لحومها (في اليهودية وعند العرب القدماء) يبد أن نظام الذبح هذا يرتبطُ عضويًّا بتَرسّخ «ثقافة طعام نباتي» هي نتاج هذا التحريم، وهذا ما تمكن ملاحظته من سلسلة مَرْويات وأساطير، دارت حول تناول صنف رديء من الأطعمة البرّية، كان قد دخل مائدة طعامِ العرب وبني إسرائيل، وتكرّس، مع الوقت، كعادةٍ ذميمة، لكنه، مع هذا، صار جزءاً من ممارسة طقوسية دينية عند اليهود. هذه العادة هي التهام ثمرة «المرّ»، في بعض الأعياد الدينية.

[٣]

ثمرة «المُرّ» الوحشيّة: طقوس وأنساب

طبقاً للتوراة، فقد أكل بنو إسرائيل ـ كما فعلت قبائل العرب قديماً أيام المجاعات ـ الضّب والجراد والحشرات ودواب الأرض الصغيرة، وكل ما يُلْتَقط من الأرض الرمليّة مثل نبتة «المُرّ»، وهي طعام الإبل لا يقوى الإنسان، مُطلقاً على تناولها لشدَّة مرارتها. ويبدو من جملة المَرْويات الإخباريّة والأساطير، أنّ معظم الجماعات والشعوب الأولى أكلت هذه الثمرة الوحشيّة اضطراراً زمن القحط. إن التقليد اليهودي (الأوروبي) والذي لا يزال مستمراً حتى اليوم، بتناول «ثمرة مُرّة» في عيد الفصح اليهودي (أو عيد الخروج الإسرائيلي المزعوم من مصر) لا يمكن تأويله خارج نطاق «ثقافة الطعام القديمة» المشتركة. ولأن التوراة، بتفسيرها الراهن، هي قراءة أوروبية، فإن معتنقي الديانة اليهودية في أوروبا لا يكادون يعرفون أيّ معنى لهذه «العادة» أو الفريضة الدينية، وهم يمارسونها شعائرياً وحسب.

ترد في بعض الروايات الأدبية الكلاسيكية الهولندية، إشارة إلى هذه العادة، ضمن عبارة غامضة ومُلْتَبِسة حتى في الفهم الأوروبي للنّص: Het bittre Kruid (أيّ: الثمرة المُرّة) وذلك في سياق توصيف العيد اليهودي حيث يتناول المحتفلون «بديلاً» نباتياً مُرّاً، استذكاراً لحادث «أكل المُرّ» إبّان الخروج الإسرائيلي (من مصر). ولأن ممارسي هذا الطقس لا يعرفون أيّ شيء عن هذه النبتة ولا معنى تناولها، كما أن

(ثمرة المُرّ)

«فيطبخهُ كل جمهور جماعة إسرائيل بين العروبيْن. ويأخذون من دمه ويجعلونه على قائمتي الباب وعارضته على البيوت التي يأكلون فيها. ويأكلون لحمه في تلك الليلة مشوياً على النار بأرغفةٍ فطير مع أعشابٍ مُرّة يأكلونه».

(التوراة: خروج: ١٢/٥ ـ ٢١)

أكل الحشرات

«وجميع الحشرات المجنّحة السالكة على أربع فهي قبيحةٌ لكم. وأمّا هذه من جميع الحشرات المجنّحة السالكة على أربع فتأكلونها، ما له قائمتان في أعلى رجليه يثب بهما على الأرض. هذا ما تأكلونه منها الجرادُ بأصنافهِ والدّبي بأصنافه والحراجون بأصنافه والجُندب بأصنافه».

(التوراة: سفر الأخبار ١١/٥ ـ ٢٨ الإصحاح ٣)

معاجم اللغة لا تعطي مكافئاً إنكليزياً مقبولاً لها، سوى كلمة واحدة هي: Alsem (الأفسنتين)، وهو نبات شبيه بالسَّعتر، فإن معنى الشعيرة الدينية اليهودية صار عسيراً على الفهم إلى النهاية. وفي الواقع فإن Alsem ليس هو بالضبط «الثمرة المُرة» كما أنها ليست شبيهة بالسَّعتر، ولذلك فإن الاضطراب في توصيف «الثمرة المُرَّة» ناجم، أصلاً، عن انعدام المعرفة الحقيقية بأصل العادة الغذائية، فضلاً عن انعدام المعرفة ببيئتها العربية القديمة وصلتها بالإبل.

ليست «الثمرة المُرَّة» هذه، التي احتار فيها يهود أوروبا، سوى نبات «المُرّ» الصحراوي الذي كان طعام الإبل، وارتبط الإقبال عليه من جانب الشعوب والجماعات العربية الأولى وبني إسرائيل، بطقسٍ دينيّ مندثر نشأ إبّان «مجاعة مكة» أو ما يُدعى في التوراة بـ «مجاعة أرض كنعان»، حيث اضطرّ الجميع إلى مشاركة حيواناتهم في تناول هذا الطعام البرّي. والمثير للاهتمام في هذا النطاق، أن الشبيه النباتي، «البديل» الطقوسي في عيد الفصح اليهودي يعرف في اللغة الهولندية على هذا النحو:

Het bitere Kruid is een gerecht dat op seideravond gegeten

«الثمرة المُرَّة التي تؤكل كوجبة طعام» (في ليلة الفصح).

وجبة الطعام هذه، المستمرة منذ الحادث الأسطوري للخروج الإسرائيلي، في مائدة الطعام الأوروبية، تندرج في إطار «ثقافة الطعام» القديمة الزائلة والمندثرة، والتي لم تبق منها سوى «وجبات طقوسيّة». إنّ تعريف هذه «الثمرة المُرَّة» المستعصي، والذي أمكن إيجاد «بديل» نباتي له، مع ذلك يرتكز إلى مكافأة النبتة بـ «السَّعتر» إذْ هي مُرَّة الطعم ولها (براعم) Knoppen و(عُصارة) Teksel. وهذا التعريف بالكاد يقترب من وصف حقيقة «الثمرة المُرَّة» التي لا علاقة

آكل المُرَار

«... إنّما سُمّيَ آكل المُرَار لأنه حين لقي ابن الهيولة الغسّاني جعل يأكل أصل الشجرة المُرَّة، وهي شجرة المُرَار. وإذا أكلتها الإبل تقلّصت مشافرها».

«لأن الملك الغسّاني سبى امرأته فقال لها: ما ظنُّك بحُجر؟ فقالت: كأني به قد طلع عليك كأنه جملٌ آكل المُرَار. والجمل إذا أكل المُرّ أزبدَ...».

(البكري: ١: ١٩٧، الطبري ٢: ٨٩، ابن خلدون: ٢: ٢٦٥، الاصفهاني صاحب الاغاني ٨: ٦٢، ياقوت ١: ٢٥٧، ابن الأثير: ١: ٥١٢)

نها بالسّعتر.

لذا وضع «الخروج الإسرائيلي» في إطار الهجرات القبلية، والطقوس والشعائر الدينية المصاحبة له، وضمن بيئته الحقيقية، فإن إزالة اللُبس ستكون ممكنة. إن أسطورة «آكل المُرار» التي روتها سائر المصادر العربية (الأصفهاني، تاريخ سني الملوك: ٨٥، اليعقوبي: ١٨٠ هـ، الأغاني: ٨: ٦٧، ابن الأثير، الكامل: ١: ٥١٥، ٥١٦، ابن الكلبي: ٢٠٤ هـ، الهيثم بن عديّ: ٢٠٦ هـ، ابن قتيبة، المعارف: ٦٤٦) تروي جزءاً منسيًا من «تاريخ المجاعة»، فهذه البقلة الصغيرة التي تفترش الأرض الرملية، والتي يشبه ورقها ورق الهندباء وفي رأسها زهرة بيضاء، كانت الجماعات الرعوية كلها تَقْطُفها وتأكلها بعد تنظيفها وتنقيعها بالخلّ للتخلص من مرارتها الشديدة. وقد روى ابن الكلبي هذه الأسطورة التي نقلها عنه ابن منظور (لسان: مادة مرر: ١٦٥، ١٦٧):

١: «إنّما سُمّي آكل المُرار لأنه حين لقي ابن هبولة الغسّاني جعل يأكل أصل الشجرة المُرّة وهي شجرة المُرار. وإذا أكلتها الإبل تقلّصت مشافرها».

٢: «ويُقال لأبيه آكل المُرار. وإنّما سُمّي آكل المُرار لأنه غضِبَ غضبة لأمرٍ فجعل يأكل المُرار وهو لا يعلم بمرارته لشدّة غضبه».

٣: «لأن الملك الغسّاني سبى امرأته فقال لها: ما ظَنُّكِ بِحُجْر؟ فقالت: كأنّي به قد طلعَ عليك كأنّه جملٌ آكل مُرار. والجمل إذا أكل المُرار أزبد».

بَطنُ عاقل والمُرّار

اختلف الجغرافيون العرب القدماء في تحديد موضع (عاقل): (معجم ما استعجم، صفة جزيرة العرب، معجم البلدان) وارتأى ابن حبيب أنّه جبلٌ كان يسكنهُ حجر آكل المُرّار والد امرئ القيس. كما زعم آخرون أنّه وادٍ لبني أبان بن دارم قريب من بطن الرّمة. حيث دفن هناك آكل المُرّار بعد موته.

تسعى هذه النصوص، فضلاً عن نصّ التوراة، والنّص الهولندي (الأدبي) إلى تقديم سبب كافٍ يمكن أن يبرّر طقوسيّة تناول أو التهام «الثمرة المُرّة» وتعريفها. وأكثر من ذلك، في نصوص الإخباريين: إيجاد مبررٍ مقبول لحمل لقب قبلي تسمّى به ملك كندة ومؤسّسها، وهو على ما يُزعم

والد الشاعر الأسطوري امرئ القيس. ويتّضح من سائر هذه الأسباب والتبريرات، أنّ الملك اضطر إلى التهام طعام الإبل عندما كان في موضع يُقال له (عاقل):

«في نفرٍ من أصحابه فأصابهم جوعٌ. فإمّا حجر فإنه أكل المُرّار حتى شبع فنجا من الموت، بينما أصحابه لم يطيقوا أكل المُرّ فهلكوا من الجوع»

وهذا هو السبب الأكثر وجاهةً من بين سائر الأسباب التي ساقها ابن الكلبي واليعقوبي والأصفهاني وابن الأثير وابن قتيبة لسرّ وجود هذا «اللقب» في اسم ملك كندة، وهو ذاته مغزى ارتباط تناول «الثمرة المُرّة» أو «الأعشاب المُرّة» بتجربة الخروج الإسرائيلي من مصر (المزعومة). لقد أنقذت، هذه البقلة العشبيّة، البريّة والمتوحشة، والتي لا يطيق مرارتها سوى الجمل ـ حيث إذا أكلها أرغدَ وأزبد ـ حياة المهاجرين في الصحراء من الموت. وكما خرج ملك كندة وجماعته وعاشوا على هذا الصنف من الطعام، فإن بني إسرائيل ـ في التوراة ـ فعلوا الشيء نفسه إبّان هجرتهم المُدّعاة أنها «خروج» من مصر. وفي المقابل، دخلت هذه البقْلَةُ في طقوس الطعام الدينية كعلامة على صبر الجماعة المهاجرة وجَلدِها ومقاومتها لظروف الجوع وقهر الطبيعة. إنّ تحليل أساطير «آكل المُرّار» الملك الأسطوري، والذي ارتبط اسمه بـ «المُرّ» (المُرّار) وكذلك اسم قبيلته (بنو المُرّار) بها، سوف يهيئ الأرضيّة الملائمة لتفهّم أعمق، للآليات التي تحكّمت في دخول أسماءٍ وتوصيفاتٍ وألقاب عدّة، في قوائم الأنساب العربية، وفي ظهور «أبطال» و«شخصيّات» قد لا يكون لها أيّ وجود حقيقي في التاريخ. هذا «الخروج الجماعي» المأسويّ نحو عالم لا عضويّ وتناول ثمار الأرض المجدبة، في الأساطير والمَرْويات، لا يمكن فهمه جيداً خارج إطار كارثة المجاعة. كلّ ما يمكن قوله في نطاق التأويلات

الحقيقة للّقب، أنّه يجسد، مثل سواه من الألقاب، ذكرى هذه الكارثة، التي تلاشت تفاصيلها ولم يتبقّ منها سوى الممارسة الرمزية والطقوسيّة، ذات الطابع الأخلاقي المحض: صبر الجماعة المرتحلة وقدرتها على مقاومة شروط الفناء. ومن المؤكد أن استمرار اليهود ـ حتى اليوم ـ في تناول شبيه (بديل) نباتي عن «الأعشاب المرّة»، يقع في النطاق ذاته، لاستمرار تقاليد مائدة الطعام المتوارثة عن الجماعات الأولى، ولا صلة له لا من قريبٍ ولا من بعيد بـ (الخروج من مصر).

يثير لقب «آكل المُرار» واسم قبيلته «بنو المُرار» اشتباهنا خارج حيّز تأويله التقليدي، إذْ ليس أمراً محتوماً، مع هذا، أنّ القبيلة أخذت اسمها من لقب زعيمها الأسطوري كتوصيفٍ لنحلة المعاش. وهناك احتمال حقيقي قد يكون أكثر أهمية وتعبيراً، في أنّ للقبِ صلة بمواضع عدّة في الجزيرة العربية ترك فيها هذا «الاسم» قديماً، منها موضع يُعرف بـ (ذي المُرار). وذو المُرار هو كل أرضٍ ينبتُ فيها المُرّ. ولأن بُنية الاسم المركّب (ذو المُرار) اليمني الطابع، أحلّت (ذو) محلّ (آكل) أو «صاحب» (مالك) فإن المعنى الحقيقي سوف يشير، في هذه الحالة، إلى «معبودٍ» من معبودات العرب القدماء دُعي بـ (ذي المُرار) وعبدته الجماعات المهاجرة كمعبودٍ نباتي من معبودات حقبة الجوع والقحط، ثم تراجعت واندثرت عبادته وصار معبوداً منسيًّا من معبودات المجاعة. وكما يحدث، عادة، من تطورٍ مفاجئ في الدلالات، فقد انتقلت دلالة «المُرّ» من حيّز المذاق والطعام والالتهام، إلى حيّز القدرة على التحمّل والصبر، أيّ: الشدّة والقوة، فصارت الكلمة تدلّ على القوة أكثر ممّا تدل على المذاق. وفي القرآن الكريم: ﴿ذو مُرّةٍ فاستوى﴾ وهي تأتي

(مُرّة)
«مُرّة: وتنقسم إلى عدّة بطون وأفخاذ.
اقسامُ آل مُرَّة: ينقسمون إلى بطنين: علي وشبيب. ويلحقهم في جَشم».
(نصّ كحالة: ٣: ١٠٧١)

نصّ الحجازي والتميمي

«عن الاصمعي قال: جاء عيسى بن عمر الثقفيّ ونحن عند أبي عمرو بن العلاء. فقال: يا أبا عمرو، ما شيء بلغني عنك تُجيزه؟ قال: وما هو؟ قال: بلغني عنك تجيز: ليسَ الطيبُ إلاّ المسكُ (بالرفع) فقال ابو عمرو: نمتَ وأدلجَ الناس، ليس في الأرض حجازيٌّ إلاّ وهو ينصب وليس في الأرض تميميّ إلاّ وهو يرفع».

(إبراهيم السامرائي: العربية بين أمسها وحاضرها: ١٧)

في معرض الإشارة إلى الذات الإلهية، فالله هو (ذو المُرّة) بمعنى القوة (وهو ذو المُرّار)، وقد زعم بعض المفسّرين أنها عنت في الوصف جبريل لأن الله خلقه قوياً شديداً. وقد قرأ قتادة بن دِعامة السدُوسيّ وكان عالماً بأنساب العرب: (ت ١١٧ هـ) الآية (١٠٢) من «سورة البقرة»: ﴿بين المرء وزوجه﴾ على هذا النحو: ﴿بين المَرّ وزوجه﴾ بفتح الميم وكسر الراء، كما قرأها الزهريّ (٤٢٢ هـ) بحذف الهمزة وفتح الميم. وهو ما يشير إلى تطورٍ آخر في دلالة الكلمة مع تغيّر أشكال رسمها، إذْ انتقلت من حيّز الجدب إلى حيّز الخِصْب، فصارت كلمة «المُرّ» تعني «المحراث» وذلك كما يبدو مع شروع القبائل في الاستيطان واكتشاف نُظم الريّ وانتشار الزراعة. على أنّ دلالة القوة ظلّت كامنة في الاشتقاق الجديد، فالمحراث هو الأداة الشديدة والقوية القادرة على قهر جدب الأرض. ومن (المُرّ) هذه بمعنى «محراث» اشتقّ القدماء اسم «امرؤ» للرجل (مرء)، تماماً كما خرج اشتقاق (الحارث) من «الحراثة»، وقد ورد اسم الحارث زعيم العرب في التوراة (سفر المكابين الثاني: ٥٠/٤ ـ ١٣/٥ الذي يُعتقد أنّه كتب بعد ١٢٤ ق.م.) [وذلك أنّه وشى به إلى الحارث زعيم العرب]. لكن كلمة «مُرّ» القديمة تظهر في صورة موضع شهير ذكرته أساطير الهجرات الكبرى من الجزيرة العربية، فهو (بطن مُرّ) أخصب وديان مكة والذي اتجهت نحو خُزاعة بعد هجرتها من اليمن. قال حسّان بن ثابت:

فلمّا هبطنا بطنَ مُرّ تخزّعت

خُزاعة منّا في حلولٍ كراكرِ

(مُرّة)

(مُرّة بن كعب بطنٌ من لؤي ابن غالب. قدم وفدٌ منهم إلى النبيّ ﷺ فقال لهم: كيف البلاد؟ فقالوا: إنّا لمسنتون أيْ: مُجْدِبون فادع الله لنا. فقال: اسْقِهم غيثاً. ثم أقاموا اياماً ورجعوا بالجائزة فوجدوا بلادهم قد أمطرت).

(نص كحالة: ٣: ١٠٧٣ ابن خلدون: ٢:٣٢٦. نهاية الأرب للقلقشندي)

ومن (مُرّ) اشتق العرب، تالياً، كلمة (مرمر) بمضاعفة الثنائي (مُرّ) كناية عن شدّة الحجر وصلابته. والأمر الجوهري في

هذا التطوّر المتواصل لدلالات الكلمة، يكمن في انتسابه إلى تقليد ثقافي قديم يقوم، أساساً، على ترك الكلمة في مواضع محدَّدة تُعرف بها ومن ذلك (مُرّان شنوءة) جنوب غربي الجزيرة العربية. هذه المواضع قد تكون هي مصدر الأسماء التي دخلت في قوائم الأنساب العربية، فنحن نجد في هذه القوائم (مثلاً) اسم (مُرّ) كاسم لأب أعلى أو (جدّ أعلى) للعرب. وقد سجّل النسّابون العرب اسم (مُرّ) هذا على النحو التالي: هو (مُرّ بن أُد) أو (مُرّة كما عند ابن هشام: ١: ٤). ومع ذلك فإن الأمر اللافت في قوائم الأنساب العربية هو اعتبار (مُرّ) أباً أعلى لقبيلة (قيس عيلان) أو بطناً من بطون قيس عيلان. وقد ارتأى عمر رضا كحالة (معجم قبائل العرب: ٣: ١٠٧٠) في تنسيبه لـ (مُرّة) أنها من أقدم قبائل العرب وأصحّها نسباً وأشدّها مِراساً. وعند ابن خلدون (٢: ٢٥٦) هو: «مُرّ بن أُدّ».

(قيس)

«وكانَ رجُلٌ من بنيامين اسمه قيس بن أبيئيل بن صرور بن بكورت بن افيح بن رجلٍ من بنيامين ثريٌّ جداً وكان له ابن اسمه شاول».

«فضلّت اتنُ قيس أبي شاول. فقال قيسٌ لشاول ابنه».

نصّ التوراة:

صموئيل ١: ٢/٩ ـ ١٥

يثيرُ هذا التضاربُ في تَنْسيب «مُرّ» كأب أعلى ثم صلته بـ «قيس عيلان» أو «عبد القيس» كما عند كحّالة (معجم، ٣:١٠٧٠) الاشتباه في صيغة الاسم الشائع في كتب الأنساب والأدب العربي القديم أيضاً: امرؤ القيس، بوصفه «لقباً» لا اسماً (مُرّ قيس، مُرّ بن قيس. وفي التوراة شاول بن قيس ملك إسرائيل القويّ. وشاول ـ ساول ـ تعني في العبرية طلب وفي العربية طلب من الصيغة ذاتها: ساول، سأل). وإذا أضفنا إلى ذلك مزاعم الإخباريين أنّه ابنُ الحُجْر «آكل المُرار» كما عند الأصفهاني (الأغاني، ٨، ٩: ٩٠) والآلوسي (١: ٢٧) وسواهما، فإن هذا التضارب سيكون مستعصياً على الحلّ. ومع هذا، فإن الأساطير التي ارتبطت بالشاعر العربي القديم «امرؤ القيس» قد تساعد في خلق تصوّرات متناظرة عن نمط الانهيار، الذي حدث في

الشبكات الغذائية داخل بيئة القبائل، وولّد، على امتداد عهود المجاعة، هذه الميول المتعاظمة لتجسيد ذكريات الجوع والشّدة في صورة أسماء لآباء وجدود.

أ ـ امرؤ القيس: الطعام الأنثوي (النّساء والناقة)

تقول أساطير (امرئ القيس) (الأغاني: ٩: ٩٠، المؤتلف والمختلف للآمدي: ١٤٩، أمراء غسان، نولدكه: ٦٢، مغني اللبيب ١، الشعر والشعراء لابن قتيبة: ٦٢، ديوان علقمة الفحل، تاريخ اليعقوبي: ١، عمر فروخ: ١: ١٢٠، خزّانة الأدب ١، المسعودي: ٢: ٧٤، جواد علي: ٣، ٢٣١، حمزة: ٩٢). إنَّ امرأ القيس أقسَم أن لا يتزوج امرأة حتى يسألها عن «ثمانية» و«أربعة» و«اثنتين» فجعَلَ:

> «يخطب النساء، فإذا سألهنَّ عن هذا قُلْنَ أربعة عشر. فبينما هو يسير في جوف الليل، وإذا هو برجلٍ يحمل ابنة له صغيرة، كأنها البدر ليلة تمامِهِ. فأعجبتهُ. فقال لها: يا جارية، ما ثمانية وأربعة واثنتان؟ فقالت: أمّا ثمانية فأطْباء الكلبة ـ جمعَ طبْي كالثدي عند المرأة ـ وأمّا أربعة فأخلاف الناقة، وأمّا اثنتان فثديا المرأة».

إثرَ ذلك قرّر امرؤ القيس الزواج من الفتاة الذكية، لكنها اشترطت عليه لإتمام الزواج أن يجيب هو عن ثلاثة أسئلة (خِصال) سوف تلقيها عليه. وهكذا وافق امرؤ القيس على شروط معشوقته. بيد أنّه لم يتمكن من العودة ثانية لإتمام الزواج إلاّ بعد وقتٍ طويل. وعندما حان الوقت المناسب للّقاء بها، ساقَ مهرها ومعه عبدٌ من عبيده واتجه صوبَ مضارب قبيلتها. وفي الطريق قام العبد بخيانة سيّده وألقى بـ «امرئ القيس» في بئر، وسلبَ المهر ثم ساقه بنفسه، إلى الزوجة المنتظرة، ليقدّم نفسه لعبيدها على أنه هو «امرؤ القيس» وأنّه جاء لإتمام شروط الزواج. ولأن الزوجة شكّت

في الأمر، فقد قالت لعبيدها: والله لا أدري أهو زوجي أم لا ولكن:

«انْحروا له جزوراً واطْعِموه من كرشها وذيلها.
ففعلوا. وأكل العبدُ الكرش والذيل ـ الطعام الرديء
ـ ثم قالت: اسْقوه لبناً حازراً ـ حامضاً ـ ففعلوا.
وشرب العبد اللبن الحازر ـ الحامض ـ ثم قالت:
افرشوا له عند الفَرْث والدم ـ الأوساخ ـ فنام العبد».

ولم يُطل الوقت، إذْ خرج امرؤ القيس من البئر، وسارَ صوب مضارب القبيلة طالباً زوجته. وهكذا قدَّم نفسه لعبيد امرأته على أنّه «امرؤ القيس» وأنّه الزوج الحقيقي. وعندما علمت هذه، قالت: والله لا أدري أهو زوجي أم لا؟ ولكن:

«انْحروا له جزوراً واطْعِموه من كرشها وذيلها.
ففعلوا. فقال: وأين الكبد وأين السنام؟ ثم قالت:
اسْقوه لبناً حازراً ففعلوا. فقال: وأين الصَّريف (اللبن
الجيد الطيّب). وقالت: افرشوا له عند الفرث والدم ـ
القاذورات ـ فقال: افرشوا لي عند التلعة ـ المرتفع ـ
واضربوا لي القباب».

على هذا النحو اكتشفت الزوجة زوجها. وبعد أن سألته عن الألغاز الثلاثة وأجاب عنها مُتِمّاً بذلك شروط الزواج، قالت المرأة: هذا هو زوجي وعليكم بالعبد فاقتلوه. هذه، وباختصار شديد للغاية ـ الأسطورة الخاصة بـ «الزوج الحقيقي» الذي لا يأكل طعاماً رديئاً، وهي تروي، في الجانب الأهم منها، والأكثر جوهرية، شيئاً مُحدَّداً عن ثقافة الطعام في عصر المجاعة. فالبطل (المزيف) أو العبد، وحدَه مَنْ يُقبل على تناول الطعام الرديء والتهامه، فيما يرفض الزوج الحقيقي تناوله، طالباً طعاماً بديلاً، جيداً وطيباً. لقد كان على «امرئ القيس» بصفته زوجاً حقيقياً، أن يواجه الأهوال والمصاعب والموت في البئر، قبل أن يصل إلى

امرؤ القيس

«في النص الموسوم بـ GLS 11,197 وهو نصّ نبطي وردت الجملة التالية: بيرح نيسان شنة تشع لحرثت ملك نبطو. كما وردت فيه كلمة (قيشح) وعدّها العلماء «قيس» معبود عرب الحجاز ومنه سمّي امرؤ القيس بـ (عبد القيس) نحو ٤ ق.م. كما وَرَدَ في نقوش بصرى كإله في صورة gatsiu...».

(المفصّل: ٣: ٣٨)

ـ بتصرف ـ

شاول
(فقال نبيّهم إن الله قد بعث لكم طالوت وهو بالسريانية شاول بن قيس بن انمار بن ضرّار بن يحرف بن يفتح بن بنيامين بن يعقوب فقالوا لـه: مـا كـنـت أكـذب مـنـك الساعة...».
(ابن الأثير: ١: ١٥٢)

زوجته التي هاجر لأجلها وبحث عنها طويلاً، ويطالبها بأن تُقدِّمَ له طعاماً طيباً. فيما على الضد من ذلك، اكتفى (الزوج المُزيَّف) بما يُقدَّم له من طعام وشرابٍ، كانا رديئين إلى النهاية. من هذه الزاوية المُحدَّدة، فإن أسطورة امرئ القيس تدور حول هذا الجانب من حياة الجماعات القديمة، الصراع الرمزيّ، العنيف والشرس، المُترع بأشكال الخيانة والقسوة والجحود، بين «الطعام الرديء» و«الطعام الطيب». لقد انتصرَ العبدُ (الطعام الرديء) موقتاً، على سيِّده (الطعام الطيب) وألقى به في البئر. لكن هذا، عادَ من جديد، ليدحرَ خصمه المُزيَّف ويفوز بزوجته وبالطعام الطيب أيضاً.

وإذا وضعنا لقب «امرئ القيس» هذا في سياق مدلوله الدقيق «الشِّدة» فإننا نجد صورة رمزية أخرى عن «خروج» قبيلة قديمة، أو هجرتها، من عصر المجاعة (رمزياً: البئر) بحثاً عن «زوجة حكيمة» تعرض على زوجها طعاماً طيباً (عن أرضٍ جديدة).

سوف تكتشف الزوجة زوجها، والبطل الحقيقي يكتشف «البطل الزائف» والسيِّد، بدوره سيكتشف «العبد»، على مائدة الطعام، وحدَها، فهي المُختَبرُ الذي تَتحلّل فيه الثقافات والتصوّرات، وهذا ما يُعيد تذكيرنا بأسطورة براقش ولقمان، حيث تكتشف الزوجة زوجها وتختبره عبر الطعام الطيّب، ولحم الجزور المُحرّمة. ولنلاحظ، في هذا الصدد، أنَّ امرأ القيس (كان يسيرُ في جوف الليل) وهذه تعني رمزياً الهجرة أو الترحال، وذلك بحثاً عن حلٍّ للغز. ما اللغز؟ بالكاد يمكن حصر فكرته المشوشة في مسألة واحدة: السؤال عن الأثداء، وهذه تتضمن كل الرموز المطلوبة لإنشاء أسطورة عن الخِصْب. لِنَعُدْ إلى الوراء قليلاً: إنَّ وجود «مُرّ» كأب أو ابن لـ «قيس» عيلان أو «عبد القيس» في قوائم

الأنساب العربية، مستحيل من الناحية العملية، إذا قبلنا هذه القوائم على عِلاّتها وأخطائها الفاضحة، وعلى أنها صحيحة إجرائياً، وذلك لسببٍ بسيط للغاية، هو أنّ «قيس عيلان» تظهر بصفتها شقيقة لـ «الياس بن مُضَر»، وهما معاً تفرّعتا عن مَضَر بن نزار (انظر الملحق الخاص بشجرات الأنساب)، ولكن بين «نزار» و«أُد» على الأقل، جيلٌ كامل من القبائل هو جيل القبائل التي ولدت من معدٍّ وعدنان (مثلاً: لائحة ابن هشام: ١، ٢) ولذلك فإن دخول «مُرّ» كأب أو ابن لـ «قيس» عيلان، أو «عبد القيس» له صلة بأسطورة امرئ القيس الأصلية، أي: خروج قيس عيلان وهجرتها بحثاً عن طعام. لقد دخل اسم «مُرّ، مُرّة» في سياق استعادة لذكريات المجاعة حين اضطرّ الجميع إلى تناول المُرّار أو «الأعشاب المُرّة» كما في التوراة، أو «الثمرة المُرّة» كما في المخيال الأوروبي لأحداث الخروج الإسرائيلي.

المُرّار و (قيس)
نصّ ابن الكلبي
«إنما سمّي حُجر آكل المُرّار لقول هند امرأته حين سألها الغسّاني عنه فقالت: كأني انظر إليه يَذْمُر فوارسه ويَذْمرونه كأنه جملٌ أكلَ مُرّار. فسمّي من ذلك. وهند بنت ربيعة بن وهب بن الحارث الأكبر بن معاوية بن ثور، كنديّة، وكانت امرأة حُجْر أبي امرئ القيس فلم تلد له شيئاً فخلّف عليها ابنه امرأ القيس»
(الأنباري: ٢٧١ ـ ٣٢٨ هـ: شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات)

يُعَدُّ محمد بن القاسم الأنباري (٢٧١ ـ ٣٢٨ هـ) من أهمّ شُرّاح مُعَلَّقة امرئ القيس (قفا نبكِ)، وكتابه المُلْهم «شَرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، القاهرة: ١٩٨٠) يبتدئ بتحديد نسب الشاعر الأسطوريّ، فهو «امرؤ القيس ابن حُجْر الكنديّ، ويُقال له ـ أيّ لحجر ـ آكل المُرّار» لأنه:

> «غضبَ لأمرٍ بلغه فجعل يأكل المُرّار وهو لا يعلم بمرارته لشّدة غضبه. والمُرّار: نبتٌ شديد المرارة، فسمّي آكل المُرّار. هذا قول أبي نصر. وقال قومٌ: إنّما سمّي آكل المُرّار لأنه حين لقي ابن الهبولة الغسّاني جعل يأكل أصل الشجرة المُرّة. وإذا أكلتها الإبل تقلّصت مشافرها. وقال أحمد بن عبيد: إنّما سُمّي آكل المُرّار لأن الملك الغساني ـ وهو الحارث بن جبلة

في الأغاني ٨: ٦١ ـ سبى امرأته فقال لها: ما ظنّك بحُجْر. فقالت: كأني به قد طلعَ عليك كأنه جملٌ آكل مُرار والجمل إذا أكل المُرّ أزبد».

في هذا النّص النموذجي، يصبح ناقد النّص سارداً له، بل راوياً لأسطورة قديمة باستخدام قوة زخم السّرد الشفاهي والمكتوب، لإعادة إنشاء النّص، جاعلاً من «الشاعر» نفسه موضوعاً جديداً، فهو في آن واحد: حجرُ آكل المُرّار وابن حُجْر، وهو زوج هند، التي هي امرأة أبيه (وهذا ما يدعى عند العرب القدماء بزواج الضيزن وعند المسلمين بزواج المقت كما سنرى). هذا التداخل المدهش في الأصوات السرديّة التي يغدو فيها «الأبطال» بطلاً واحداً، يُحيلنا إلى أصل المادة التي تبعثرت وتشظّت صورها ورموزها باعتبارها «مادة أسطورية أصل» تمتّعت، بفضل جهازها السرديّ، بقابلية تجريدية عالية على إعادة إنتاج نفسها في صور وأشكال جديدة دائماً. والمثير للاهتمام في رواية (الأنباري على رواية ابن الكلبي) استدراكاً، أنّ الناقد سارد النّص يجعل من زوجة الشاعر امرأة عاقراً لم تلد لأبيه ولم تلد له هو أيضاً، ولكنها تعرضت للسبي عندما كانت زوجة لأبيه (وفي روايات أخرى عندما تزوّجها الشاعر) ولذا تعينً على آكل المُرّار أن يخوض الحرب لأجل استردادها، وهذه الصور تتضمّن، بكل تداخلاتها وتشابك معطياتها، محمولات رمزيّة تدور في المحور نفسه للنّص: صراع الخصب ضد القحط. إننا لا نفهم من الناقد، سارد النّص القديم، سرّ غضب آكل المُرّار ومبادرته أثناء الغضب إلى التهام طعام حيوانه المحبوب: الجمل؟ كما لا نعلم منه: هل أنّ هند المسبيّة كانت زوجتهُ، حقاً؟ ولماذا كان عليه، لكي يستردّها، أن يتناول بفمهِ «الثمرة المُرّة»؟ هل لأجل أن يرغي ويَزْبُدَ كالجمل، مثل حيوانه المحبوب؟ قد لا يكون بوسع البدويّ

استعادة زوجته، تحريرها من الأسر، إلاّ إذا أرغى وأزبد في الفيافي، غضباً وحياءً وإحساساً بالعار، وتقدّم نحوها كالجمل كأنه آكل المُرّار. ما يعرضه الأنباري، يسير، بالفعل، في الخطّ الصاعد ذاته، دون مسوّغات أو حجج مقبولة، لينتظمَ في بنى السّرد العتيقة، ويغدو جزءاً منها، ولكن في الآن ذاته، قادراً على تأسيس سرديّته الخاصة به وإنشائها، على أنقاض ومخلّفات مُتهالكة من البنى القديمة، يُعاد تأسيسها كسرد نقدي جديد، وهكذا فإننا سنكون لا أمام (نصّ نقدي) وإنّما أيضاً أمام (أسطورة). بكلامٍ ثانٍ: إنَّ سارد النصّ الجديد «النقديّ» لا يملك إمكانية التملّص من الإشارات والرموز والإحالات في السرد القديم، لأن نصّه الجديد صار، في الواقع، جزءاً منه، وكل ما يقوم به، على وجه الإجمال، ينحصرُ في إعادة إنشاء الأسطورتين، أسطورة الشاعر وأسطورة الأب آكل المُرّار بصفتهما أسطورة واحدة، يَغذُو فيها الشاعر ومعلّقته، نواةً عضويّةً في قلب مادة أعمّ، وبالتالي فإن «المُعلَّقة» سوف تُقرأ على هذا الأساس. سيشرح الأنباري لقرائه المطالع الأولى من «قِفا نبكِ» كاستطرادٍ لأسطورة «سبي هند» المرأة العاقر، المُفتَرَض أن الأب وهو حُجْر، أكل المُرّار غَضباً لأجلها. هذا الصوت السرديّ الذي يخترق الزمن وينطق بلغةٍ نقديّة، سيكرّر إنتاج القصيدة «المعلَّقة» كأسطورة، إذْ بصفتهما جزءاً من بُنى سرديّةٍ أقدم، فإنهما معاً (القصيدة والأسطورة) مكرّستان لتبرير تسمية «آكل المُرّار». انطلاقاً من هذه النقطة المركزية في النقد الأدبي لأساطير امرئ القيس، فإن سارد النّص سوف يفتش عن معشوقة أخرى للشاعر لكي يتمكن من سرد أسطورته إذْ:

> «قال عبد الله بن رألان: حدثني جدي وأنا يومئذٍ غلامٌ حافظ لما أُحفظ، أنَّ امرأ القيس كان عاشقاً لابنة عمّهِ يُقال لها عنيزة وأنّه طلبها زماناً فلم يصل

آكل المُرّار

«كان حجر - ملكاً - على بني أسد وكانت له أتاوة فلمّا قُتل أبوه آكل المُرّار أرسل إليهم جُباته فمنعوهم وان حجراً خاف على نفسه من بني أسد - نحو ٤٨٠م - وقد ماتَ في موضع بطن عاقل - (ابن الاثير: ١: ٥١٢) حيث يوجد هناك قبره».

(رواية الأصفهاني في الاغاني - ت ٢١٣ هـ - عن الهيثم بن عديّ - ت: ٢٠٦)

إليها، فكان مُحتالاً لطلب العزّة من أهلهِ فلم يمكنه ذلك حتى كان يوم الغدير وهو يوم دارة جُلجل، وذلك أنّ الحيّ ارتحلوا فتقدّم الرجال وخلّفوا النساء والعبيد. فلمّا رأى ذلك امرؤ القيس تخلّف بعد قومهِ غلوةً فكمنَ في غيابةٍ من الأرض حتى مرّ به النساء».

وهكذا، فإن صورة الشاعر الذي خاض (هو أو والده) حرباً لأجل خلاص زوجته العاقر (وزوجة أبيه) سوف تُمحى، وتحلّ محلها صورة عاشق مُتيّم بابنة عمه، أيّ: أخته. ولأن حبيبته مهاجرة فسوف يقوم بتدبير مفاجأة سارّة لها، عندما تكون هي وصويحباتها عند الغدير وقد خلعن ثيابهنّ. سوف يسرق ثياب الفتيات العاريات «العذارى» ويأبى أن يعطي الثياب لحبيبته حتى تخرج له من الماء عاريةً:

> «فخرجت إليه عُريانة كما خرجنَ. فخرجت ونظر إليها مقبلة ومُدْبرة. فوضع لها ثوبها فأخذته فلبستهُ. فأقبل النسوة عليه فقلن له: غَدِّنا فقد حبَستنا وجوّعتنا. فقال: إنْ نحرتُ لكنّ ناقتي تأكلن منها؟.
>
> فقلن: نعم.
>
> فاخترطَ سيفه فَعرقبها ثم كشَطَها وجَمَع الخدم حطباً كثيراً فأجّج ناراً عظيمةً فجعل يقطع لهن من كبدها وسنامها».

لقاء «الطعام اللذيذ» إذن، ستدور مَرْوية أسطورية جديدة عن صفقةٍ مدهشةٍ يعقدها الشاعر مع العذارى العاريات. بل إنّ سرقة الثياب لا معنى لها إلاّ في هذا الحيّز الرمزي الرحب من المُبادلة: العُرْيَ لقاء «الطعام». ولكن، لمّا كان الشاعر قد نحرَ ناقته بنفسه (ناقته المقدّسة، المحُرّمة، التي تُفنى القبيلة بأسرها إثر عقرها والاعتداء عليها) وذلك لإطعام الفتيات الجميلات، العذارى، العاريات، فقد تقطّعت

الغار

امرؤ القيس وعبيد بن الأبرص

«قال عبيد بن الأبرص:

ما حيّةٌ مَيتةٌ قامت بمَيتتِها
درداءُ ما انبتت سِنّاً وأضراسا

فقال امرؤ القيس:

تلك الشّعيرةُ تُسقى في سنابلها
فأخرجت بعد طول المكثِ أكداسا

فقال عبيد:

ما السودُ والبيضُ والأسماء واحدة
لا يستطيع لهنّ الناسُ تمساسا

فقال امرؤ القيس:

تلك السحابُ إذا الرحمن أرسلها
روى بها من مُحُولِ الأرض أيباسا

ـ وهذا برأينا من الشعر المنحول الذي وضعه الرواة استذكاراً لعهودٍ من الجوع واستطراداً في ثقافة قديمة راسية تلعب فيها الأحاجي والألغاز دوراً محورياً، مادته الرئيسة المزروعات والمطر.

(الديوان: ١١٩)

به الشبل في هذه الحالة، ولذا سيضطر (الناقد) سارد النّص الأسطوري، إلى أن يقتبسَ من «المُعلّقة» إشارات تبرّر هذا السلوك. يقول (الناقد) على لسان الشاعر مُشتَلهِماً الإشارات، أنّه طلب من حبيبته مساعدته في الخروج من المأزق، لأنه إذْ نحرَ الناقة لم يتبقَ أمامه من سبيلٍ للنجاة من الموت والضياع في الصحراء، سوى قبول مساعدتها له. وعلى هذا النحو تخيّل (الناقد) ما قاله (الشاعر):

«يا بنت الكرام. ليس لك بدٌّ من أن تحمليني معك، فإني لا أُطيق المشي ولم أتعوّده. فحملته على بعيرها، فكان يميل إليها ويُدخل رأسه في خِدْرها ويُقبّلها فإذا مالَ هودجها قالت: يا امرأ القيس قد عقرتَ بعيري! حتى إذا كان قريباً من الحيّ نزلَ فأقامَ، حتى إذا أجنّه الليل أتى إلى أهله ليلاً. فقال في ذلك شعراً. فكان مما قال ــ المُعلّقة.

قفا نبكِ من ذكرى حبيبٍ ومنزلِ

بسقط اللّوى بين الدخول فحوملِ...».

يُزَوّدنا نصّ الأنباري هذا، بصورٍ شيّقةٍ عن هجرةٍ قبليّة يختلطُ فيها الجوع بالعُري، والمغامرات العاطفية بالكرم الطائش، والطعام بالحب الأحمق، حيث يُجَرّدُ «البطل» في خاتمة المطاف، من وسيلته الوحيدة التي تمكنه من البقاء على اتصال فعليّ بالعالم، وتحطّم قدرته على التنقّل وسط بيئة شرسة ومعادية.

الفقرتان الرئيستان اللّتان تنهض على أساسهما الفكرة المحورية، في نصّ الناقد، هما: الجوع والهجرة. وهذه (الأخيرة) جرى إشباعها بكل الصورة المُتخيّلة والمطلوبة لبطلٍ عاشق يهبُ لإطعام الجائعات المُتهتكات، مثله، حتى لو تطلّب ذلك منه أن «يعقر» الناقة المُحرّمة. وهذا هو مغزى

النّساء ولحم الناقة

(الديوان): امرؤ القيس

«الا رُبَّ يَومٍ لكَ منهنَّ صالحٍ
ولا سيما يومٌ بدارةِ جُلجل
ويوم عَقرتُ للعذارى مطيّتي
فيا عجباً لرحلها المتَحمّلِ
فظلَّ العذارى يرتمينَ بلحمها
وشحمٍ كهُدّابِ الدمقسِ المُفَتّلِ
نَظلّ طُهاةُ اللّحمِ من بين مُنَضّجٍ
صفيفَ شواءٍ او قَديرٍ مُتعجّلِ».

ـ الابيات بحسب ترتيبنا للديوان ١٠، ١١، ١٢، ٦٨ وهو ترتيب قمنا به لتَسْتَقيمَ معاني المُعلّقة ـ

سؤال الشاعر (والناقد) معاً: «إذا نحرتُ لكُنَّ الناقة، هل تأكلن منها»؟ لماذا لا تأكل المرأة الجائعة «لحم الناقة»؟ ولماذا يريد الشاعر أن يتأكد بنفسه من إمكانية إقدامهن على تناول لحم الناقة ما دمن قد تعرّضن للجوع؟ يحيلنا هذا السؤال المُبهم في القصيدة وفي نصّها النقدي وشرحها التقليدي في سائر الموارد، مباشرة، إلى نظام الحرام الذي أرست أسسه الجماعات المهاجرة والجائعة: منع اقتراب النساء من «لحم الناقة» وتحريم تناولها إلاّ بقيود صارمة. لقد فرضت قبائل العرب ما عُرِف بنظام «البَحِيرَة» و«السائبة» الذي يقوم، في الأصل، على إعاقة الاستمرار في تقاليد الذبح القديمة، وإنشاء نظام آخر، بديل، ملائم لظروف المجاعة، وقد طاول التحريم في ذلك النّساء. كان بوسع نساء القبيلة تناول لحم الناقة ضمن مائدة طقوسية، أو في إطار مأدُبة جماعية، عندما تتوافر شروط الذبح. وسوف نلاحظ، في فصلٍ تالٍ، وبالتفصيل آليات عمل هذا النظام الثقافي.

ولذلك، فإن «عقر» الناقة وتناول لحمها من قبل الفتيات الجائعات في قصيدة امرئ القيس، مُصمَّمٌ لأداء غرض واحد هو انتهاك نظام الحرام وتحطيمه وإزالة القيود التي فرضت على النساء عند تناول لحم الناقة، وهناك سلسلة من الأخبار والمَرْويات التي تؤكد وجود هذا النظام المُطبّق لا بصورة حصريّة على نساء القبيلة وإنّما على رجالها أيضاً. هذا التعالي الأنثوي على (لحم الناقة) والذي تبرزه مُعلّقة امرئ القيس، يخفي شيئاً أساسياً من نظام ثقافي متكامل لعبت فيه أنظمة الذبح والطهارة ومأدُبة الطعام دوراً حاسماً في إبقاء الجماعات المهاجرة على قيد الحياة. ولعلّ صورة العاشق الأحمق الذي عقر ناقته، وظلّ دون وسيلة اتصال بالعالم هي الصورة الرمزية المكثّفة عن مصير القبيلة إذ

قمت بإفناء حيواناتها. بيد أنَّ هذا الجانب الديناميّ من المادة المختَزنة يطاول، كذلك، أنماط الزواج، وأشكال تَقْييدها.

ب ـ دارة جُلجل: الزواج المُحرّم من بنات العمّ

يفترضُ ناقد النّص الشعري أن «يوم الغدير» هو ذاته «يوم دارة جُلجل»، ويستندُ في دعاواه هذه إلى رواية عن جدّ عبد الله بن رألان، الذي استمع إلى الرواية صغيراً وحفظها. ولمّا كنا نجهل تماماً هذا (اليوم) الاستثنائي والمثير في حياة القبائل حيث جرى تناقل أخباره جيلاً إثر جيل، فإن من الممكن التسليم، إجرائياً، بأن هذا اليوم العجائبي، يخصّ واقعة محدَّدة. هل هي «عقر الناقة»؟ يقول الأنباري نقلاً عن ابن رألان، إن امرأ القيس طلب ابنة عمه للزواج لأنه كان عاشقاً لها، وظلّ يطلبها زمناً طويلاً، ولكن القبيلة امتنعت عن تزويجه:

> «... فكان مُحتالاً لطلب العزّة من أهله فلم يمكنه ذلك حتى كان يوم الغدير وهو يوم دارة جلجل».

(امنون واخته)

«وكان بعد ذلك أن كان لابشالوم بن داود أختٌ جميلة اسمها تامار. فأحبّها امنون بن داود. وشُغِفَ امنون بتامار أخته حتى سُقم».

«فقالت له: لا تغتصبني يا أخي».

«والآن فكلم الملك فإنه لا يمنعني منك».

(نصّ التوراة: صموئيل ٢: ١٢/٢٠ ـ ٣/١٣)

يتّضح من هذا النص، أن القبيلة (أهل الشاعر) حرّمت عليه الاقتراب من ابنة عمه، ويعني هذا أن الواقعة لا تخصُّ عقر الناقة وحسب، بل حرمان العاشق من معشوقته؟ المثير للاهتمام أنَّ الشّعر الجاهلي يعجّ بقصص من هذا النوع، ويكفي التذكير بالأسطورة الأكثر شعبية، عن حرمان عنترة ابن شدّاد من ابنة عمّه. إن أساطير ومَرْويات العرب عن حرمان ابن العمّ من الاقتران بابنة عمه، تناقضُ كليّاً ما نعلمه عن «الزواج الداخلي» عند العرب، حيث تشجع القبيلة، حفاظاً على ممتلكاتها، أنماط الزواج من القرابات الدموية المباشرة، فيما على الضد من ذلك، تقومُ بإعاقة أشكال «الزواج الخارجي» لأنه يُفتّتُ وحدة الممتلكات

القبلية ويُهدّد بتدميرها. لا بد أن الأصل في هذا «التحريم» الذي جرى خرقه في يوم الغدير، وهو «يوم دارة جلجل» حيث أرغم العاشق معشوقته على إبراز عُرْيتها كاملة أمامه بعد أن سرق ثيابها، هو حرمان الأخ من الاقتران بأخته، وهذا نمط زائل ومندثر من النكاح عند العرب وبني إسرائيل، كان «مشروعاً» ذات يوم كما تدلّل قصص التوراة.

يصعب تفهّم دوافع القبيلة لحرمان (ابن العم) من الاقتران بابنة عمّه خارج إطار أشكال من الزواج كانت سائدة، في مجتمعات القبائل، وفي أساسها الزواج من «الأخت». وكنا لاحظنا (في سفر التكوين) مغزى قول إبراهيم عن سارة «هي أختي»، وهذا ما يتوافق مع ثقافة العالم القديم الأسطورية، التي جرى في نطاقها الإعلان عن أشكال من الزواج المقدّس، فتموز البابلي هو شقيق وزوج عشتار، وإيزيروس المصري هو، كذلك، شقيق، إيزيس وزوجها.

ولكن، ومع ظهور التشريع الديني، أمكن تَقْييد الاتصال بالقرابات الدموية المباشرة، والمماثلة، ويبدو أنها شملت، في وقتٍ ما، من الأوقات، الزواج بقرابات صريحة مثل ابنة العم، بما هي «أخت». ولأن هذه التَقْييدات كانت تُهدّدُ أسسَ «الزواج الداخلي» فقد كان ضرورياً تعديلها، عبر التغاضي عن الاقتران بابنة العم أو حتى تشجيعه «كبديلٍ رمزي» عن الزواج من الأخت. إنّ نص التوراة عن مضاجعة أمنون لأخته، وقولها له، إن داود الملك سوف يسمح لهما بالزواج، إذا تقدّم بطلب يدها منه، يروي هذا الجزء المنسيّ والضائع من أشكال الزواج. وفي السياق نفسه فإن أساطير شعراء الجاهلية، والتي دار بعضها حول غرام ابن العمّ بابنة عمّه، لا تبدو، بالضرورة، أحداثاً واقعية، بقدر ما هي بقايا من تعبيراتٍ عن نمط زائل من التَقْييدات، التي كانت تَحْظُر

على ابن العمّ، الاقتراب من ابنة عمه، وقد غدت موضوعاً شعرياً أثيراً، رومانسياً وعذباً، يروي بطابعه الفجائعي ذكرى الحرمان القديم. ولذلك فإن «يوم الغدير» المدَّعى أنّه «يوم دارة جلجل» بحسب مزاعم ابن رألان والأنباري، هو يوم المأدبة التي أقيمت ــ أسطوريًا ــ لانتهاك القيود، أو الحظر القبلي، على «ذبح الناقة» وتناول النساء للحمها، وفي الآن ذاته، تحطيم قيود الزواج من ابنة العمّ، أي: كشف عُرْيتها، وهذا ما سوف نبحثه بالتفصيل في موضع آخر من الكتاب.

هذه العلاقات المتراكبة بين مائدة الطعام وأشكال الزواج، ثم الختان ــ كما سنرى ــ لعبت دوراً حاسماً في مسألة ظهور قوائم الأنساب، التي لن تُفْهَم بعمق ــ في رأينا ــ من دون الشروع جدّياً في تفكيك بُنى السرد القديم، العربي والتوراتي، الذي تضمَّن شيئاً كثيراً عنها.

ما صِلةُ (مُرّ) (مُرّة) الذي يظهر في قوائم الأنساب العربية كأب أعلى، بعادة تناول «الثمرة المُرّة» عند بني إسرائيل؟ وما صلة ذلك بأكل «المُرّار» عند العرب القدماء؟

(ابنة مُرّ)

(... وكانت برّة بنت مُرّ، أخت تميم بن مُرّ، تحت خُزاعة بن مدركة بن الياس بن مَضَر. فخلَف عليها ابنه كنانة فولدت له النضّر بن كنانة».

«ابن قتيبة، المعارف: ١١٢)

لعلّ وجود «كنانة» التي يمكن مطابقتها فونيطيقياً مع «كنعان» التوراتية، كجدّ أعلى لــ «مُرّ»، وفي نطاق رموز الطعام، يمثل على نحوٍ ما، التصوّر الأسطوري عن ذكريات الخصب والنماء والازدهار الذي كان سائداً، ذات يوم، في مجتمعات القبائل، قبل أن تضرب المجاعة كلّ الأرض بحسب التوراة. لقد ولَّد الخِصْبُ جذْباً شديداً، وهذا هو المغزى الرمزي لولادة (مرّ) كحفيد لــ «كنانة». وبحسب قوائم الأنساب العربية فإن (كنانة) وُلِدَ له (النضر)، و(النضر) هو شجر الإثل، الذي يُدعى أيضاً، في بيت منسوب للأعشى بــ (النضّار):

«تداموا به غَرَباً أو نَضَاراً».

كنانة

«وتزوج كنانة امرأة أبيه فولد النَّضر. وهذا هو أبو قريش ومن ولد قريش مالك والصَّلت فأمَّا الصلت فصاروا باليمن».

(ابن قتيبة: ٦٤)

- بتصرف -

والاسمان المتناغمان، كنانة والنّضر كأب وابن، يلائم هذا التخْييل ويدعمه كحقبة مزدهرة عاشت فيها الجماعات القديمة، في مدن حَصينة ومزدهرة. وفي هذا النطاق، فإن اسم القبيلة العربية اليهودية «بنو النّضير» يمتلك وشائج قوية بهذه الذكرى، إذا ما قبلنا فكرة أن المجاعة حدثت، بالفعل، في المكان الذي تسمّيه التوراة (أرض كنعان) ونراه (أرض كنانة) كما نقول حتى اليوم في وصف مصر، وهو وصف ينطبق على كل مكان عامرٍ ومزدهر.

إنّ «مائدة طعام» الجماعات البدوية (الساميّة) أيّ: سائر الأسباط والقبائل والشعوب العربية الأولى، بمن فيها شعب بني إسرائيل (الذين لا صلة لهم، قطّ، بما يُدعى اليوم إسرائيل) تضمّ أصنافاً من النباتات والحشرات يصعب تخيّل الإقدام على التهامها في ظروف غير ظروف المجاعة، ولأن بني إسرائيل، كانوا شركاء في هذه المائدة، فقد شرّعت اليهودية مع ظهورها، أنظمة تحريم جديدة منعت بموجبها تناول أطعمة شائعة:

> «الدوِيْبّات التي تعجُّ بها الأرض: الخُلد والفأرة والعظاية بأصنافها، وسأم أبْرَص والسلحفاة والسَمنْدَل والحربش والحرباء ـ سفر الأخبار: ١١/٢٩ ـ ٤٧».

وبذا تكون اليهودية، قَطْعاً مع عصر المجاعة وثقافة طعامها، تخطيًا على مستوى التشريع لنظامه الثقافي، تماماً كما هو العمل الجوهري للإسلام الذي سوف يعمل بانتظام، على زحزحة الأنساق الثقافية القديمة، وليقصي، ربما نهائياً «مائدة طعام» رديء. ومع ذلك فإن رواسب هذه الثقافة ظلّت مستمرة مع الإسلام، وقد روى الجاحظ (رسائل الجاحظ: ٢: ١٠٥) كيف أنّه التقى أعرابياً في الطريق ورغب في سؤال عن «نمط» طعامه:

«قلت: فما طعامكم؟ قال: بخٍ. بخٍ! عيشنا والله عيشَ تَعَلّلٍ جادِبَة ـ أيّ عيش من لم يجد شيئاً يأكله ـ الهَبيد، والضُّباب ـ جمع ضبّ ـ واليرابيع والقنافذ والحيّات. وربما والله أكلنا القدَّ ـ وهو جلدِ السخْلَة واشْتَوينا الجلد، فلا نعلم أحداً أخْصَبُ عيشاً. فالحمد لله على ما بَسَط من السَّعة والرزق من الدَّعَة أَوَمَا سمعتَ قولَ قائلنا:

إذا ما أصبنا كلَّ يومٍ مُذَيْقَةً
وخمس تمراتٍ صغار كنائزِ
فنحنُ ملوك الأرض خِصْباً ونعمةً
ونحن أسود الغابِ عند الهزاهزِ».

حنظلة و(ربيعة الجوع)

«ربيعة الكبرى وهو ربيعة بن مالك بن زيد مَناة ويلقّب ربيعة الجوع،

وربيعة الوسطى وهو ربيعة ابن حنظلة بن مالك بن زيد مناة،

وربيعة الصغرى وهو ربيعة ابن مالك بن حنظلة».

(ابن قتيبة، المعارف: ١١٦)

والهبَيْد الذي عناه الأعرابي في رواية الجاحظ، هو «حبُّ الحنظل»، نبتةٌ مُرَّةٌ كانت العرب العاربة تلتقطها من الصحراء، فتنقّعها في الماء أياماً، قبل أن تتحلَّل مرارتها الشديدة حيث تطبخ ثم تؤكل. لقد حفلت كتابات أدباء العرب وشعرائهم، حتى في العصر العباسيّ المزدهر، بأسماء أطعمةٍ مذمومة ومكروهة، كانت لا تزال تُعيد تذكير الجماعة المسلمة والفاتحة، المُمْتَلِكَة للمدن الثرية، بالمجاعة والقحط والجدب. وقد عدَّد الجاحظ في (البخلاء) بعض هذه الأصناف، ومنها ما يُدعى بـ «طعام المجاوع» وهو اسم مشتقٌّ من الجوع، و«طعام الحِطمات» ومفرده حِطمَة، السنة الشديدة المجْدِبَة، و«طعام الفرائك» وهو من الفَرَك (الفقير، المُعدم). وفي قصيدة هجاء للفرزدق خاطب فيها جرير خصمه ومنافسه (طبقات ابن سلام: ٣٩٢):

لَقِدْماً كان عيش أبيكَ جَدْباً
يعيشُ بما تعيش به الكلاب

لقد استخدم الفرزدق كلمة (قِدْماً) للإشارة إلى الزمان

طعام العرب
ابن خلدون
«ومثل العرب الجائلين في القفار فإنهم وإنْ كانوا يأخذون الحبوب والأدم من التلول إلاّ أنّ ذلك في الأحايين. وتجد مع هؤلاء الفاقدين للحبوب والأدم من أهل القفار أحسن حالاً في جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش...».

(المقدمة: ٧٠)

القديم، وهو ما يعني أنّ التذكير بالمجاعة، كان ـ وفي صلب التنافسات القبليّة المتفجّرة مع الإسلام الثري ـ يسير إلى جوار راسب ثقافي كان لا يزال فاعلاً فوق مائدة الطعام، حتى إنَّ نوعاً من الخبز يُدعى (الفَثّ) وهو خبزٌ ظهر لأول مرة في زمن المجاعة، من حبوبٍ تنبت في البريّة، وظل على المائدة مع امتلاك العرب لمفاتيح العالم القديم. يُحيلنا هذا الصنف من الخبز إلى (الفطيرة) اليهودية التي صُنعت على عجل ومن دون خميرة، إبّان الخروج الإسرائيلي (أيّ إبّان الهجرة) والتي لا تزال مستمرة ضمن الشعائر الدينية حتى اليوم. وفضلاً عن ذلك كله، فقد ضمّت مائدة الطعام القديمة، المستمرة جزئياً مع الإسلام، ضيفاً يُدعى «الدُعاع» وهو حبةٌ سوداء، و«القُرامَةَ» وهي الجِلدة المسلوخة من أنف الحيوان، و«العَشوم» وهو الخبز اليابس و«مُنَقَّع البَرَم» وهو الشوك الذي يؤخذ ثمره ويُنقَّع ثم يُطبخ. وفي (الحيوان) للجاحظ (٦: ٨٩) يرسمُ بيت شعر، بأدقّ التعابير، نمط النفور البدويّ من «طعام المدن» ونوع السطوة الثقافية للعادات الغذائية العتيقة. قال الهنديّ:

«أكلتُ الضِّبابَ فما عفتها
وإنّي لأهوى قَديدَ الغنم
فأمّا البَهطُ وحيتانكم
فما زلتُ منها كثير السَقَم...».

والبَهطُ (الرّز المطبوخ باللبن والسمّن، والحيتان: الأسماك). لقد تركت مجاعة (مكة) أو (أرض كنعان) أثراً لا يُمحى في ذاكرات القبائل والجماعات والشعوب المهاجرة. ومن المهم للغاية، في سياق تفكيك بُنى السرديات العربية والتوراتية، أدبياً، رؤية الأثر الذي خلّفتهُ هذه الذكريات في صوغ الحدث الهلعيّ، وهذا ما سوف نراه في حادثة «حُقّ يعقوب».

حُقُّ يعقوب (والنسب التوراتي: حام)

[١]

بعد أن صَارعَ «يعقوب» رجلاً حتى مطلع الفجر:

[«رأى أنّهُ لا يقدر عليه، فلَمِسَ حُقَّ وركهِ، فانخلَعَ حقّ وركِ يعقوب في مصارعته له» و«سمّى يعقوب المكان فَنُوئيل قائلاً: إنّي رأيت الله وجهاً إلى وجهٍ ونجتْ نفسي. وأشرقت له الشمسُ عند عبوره فنوئيل، وهو يَخْرِجُ من وركهِ. ولذلكَ لا يأكل بنو إسرائيل عِرْقَ النّسا الذي في حُقّ الورك إلى هذا اليوم، لأنه لَمَسَ حُقّ ورك يعقوب على عِرْق النّسا»].

(تك: ٣٢/٨ ـ ٢٨)

وقف محقّقو التوراة حائرين وعاجزين عن فهم هذا النّص، الغامض والمُلْتَبس في تحديداته للأسباب والبواعث القابعة خلف امتناع «بني إسرائيل» إلى هذا اليوم، عن أكل عِرْق النّسا. وممّا ضاعف من درجة غموض السرد التوراتي ـ في هذا النّص ـ ولع الشُرّاح في عرض مقاربة دينيّة يمكن أن يَسْتَنبطَ منها كل قارئ، مغزىً أو معنىً روحياً يُعاد عَبره

العطش

أسطورة مالك والشجاع

«روي عن أعشى همدان أنّه قال: خرج مالك بن حريم الهمداني ومعه نفرٌ من قومه وكان قد أصابهم عطش شديد. فاصطادوا ظبياً فجعلوا يفصدون دَمَ الظبي ويشربونه من العطش حتى انفذ دمه فذبحوه ثم تفرقوا في طلب الحطب...».

(ياقوت: أجيرة: ١٣١)

وضع فكرة «صراع الإنسان مع إلهه»، في إطار صراعٍ رمزيّ للحصول على البركة. وهذا ما زُعِمَ أنّه حدث مع يعقوب، الذي صارعه (الله) حتى الفجر ثم حصل إثر ذلك، منه، على البركة، ولكن بعد ثمن فادح: كسرٌ في حُقّ الورك. وفي مناسبات مختلفة، قدّم المؤلفون التاريخيّون من التيار التوراتي تصوُّرات أخرى لفحوى النّص الآنف، ما كان لها، في النهاية، أن تساعد في فكّ مغاليق وأسرار النّص أو المَرْوية المُلْغَزة، بل لعلّها فاقمت من درجة غموضها. إنّ هذه المَرْوية المعنونة بـ «مصارعة الله» تبدأ بمشهد رائع يقوم فيه «يعقوب» بعبور مخاضة «يبوق» مع امرأتيه وخادمتيه وبنيه الأحد عشر، قاصداً الوادي، ولكنه وعلى غير توقّع، يظلّ وحيداً بعد أن مكّن أسرته من عبور الوادي إلى مكان آخر نجهله. آنئذٍ، فقط، سنجد أنّ «يعقوب» كان وحيداً حين صارعَ رجلاً حتى مطلع الفجر. وبعد صراعٍ عنيف، سيقول «الرجل» مخاطباً «يعقوب»: «إصْرفني لأنه قد طلع الفجر». لكن يعقوب الغاضب يرفض ذلك بشدّة قائلاً: «لا أصرفك أو تباركني». عندئذٍ سأل «الرجل»: «ما اسمك؟» قال: «يعقوب». وهنا، فقط، سمع ما كان يريدهُ. قال «الرجل»: لا يكون اسمك «يعقوب» بل «إسرائيل».

بيد أنّ يعقوب «إسرائيل» الذي فاز باسمٍ جديد بعد المعركة العنيفة ونال البركة، خرج من الصراع بحُقٍّ مكسور، ولذا مشى وهو يعرج. وفي هذا المقطع من الرواية التوراتية سنكون، مباشرةً، أمام الجزء المحيِّر والأكثر غموضاً والتباساً:

«ولذلك لا يأكل بنو إسرائيل عِرْق النَّسا».

إنّ التأويلات التي عرضها مفسّرو النّص التوراتي ونموذجها التقليدي نجده في هامش محقّقي الكتاب المقدّس لليهودية (النسخة العربية الصادرة عن الرّهبانية اليسوعية، بيروت:

مالك والشجاع

«... ونام مالك في الخِبْاء فأثار أصحابه شجاعاً - أفعوان أسود - فانساب حتى دخل خباء مالك. فأقبلوا فقالوا: يا مالك عندك الشجاع فاقتله. فقال مالك:

فدًى لكم أبي عنه تنحّوا
لأمرٍ ما استجارَ شجاع
ثم ارتحلوا وقد أجهدهم العطش...».

(ياقوت: تكملة)

١٩٩١) تختزل المَرْوية اختزالاً تعسفياً ومشوّشاً بقولها عن «أكل عِرْق النّسا» ما يلي: «فريضةٌ غذائية قديمة لا يَرِدُ ذكرها في مكان آخر من الكتاب المُقدّس». بينما افترضَ كاتب يهودي (هو أمين عام جمعية مكافحة الختان في إسرائيل والعالم) في مقالة له عنوانها (إلغاء الختان) نقل سامي الذيب مقتطفاً (ختان الذكور والإناث عند اليهود والمسيحيّين والمسلمين: رياض الريّس للنشر، ١٣٣: ٢٠٠٠) أن المشكلات التي يثيرها هذا النّص يمكن حلّها من خلال قراءة كلمة «يأكل» بمعنى «يُمزّق» ليصبح النّص، حينئذٍ:

«ولذلك لا يُمزّق بنو إسرائيل الذكرَ في حُقّ الورك».

بذلك ينقلب فحوى المَرْوية من «فريضة غذائية» إلى مسألة تتعلق بالختان، وهذا دليل على نمط التعسف، في المخيال الأوروبي الذي صاغ قراءة للتوراة، لا علاقة لها بالبيئة التي صدرت عنها. كما يتضح من سائر هذه التأويلات عمق المشكلة التي تنجم عن التلاعب وانعدام المعرفة بالثقافة القديمة. إن تدقيقاً أكثر تطلّباً وجذريّةً في إشارات النّص وإحالاته، والمؤثرات الخارجية التي أسهمت في إنشائه، بإعادة ربطه بالإطار العام للحدث الهلعيّ الذي عاشته الجماعات والشعوب والقبائل في طفولتها البعيدة في نطاق جغرافية الجزيرة العربية، أيّ: المجاعة الكبرى (مجاعة كلّ الأرض ـ التوراة)، يمكن أن يجعل من النّص الغامض مفهوماً وبسيطاً للغاية. وإذا سارَ المرءُ خطوةً أخرى إلى أمام، وفي سياق تِقْنية تحليليّة لا تتغاضى عن الإشارات بوصفها «نظام اتصال» وهيمنة على وحدة السرد، ثم قام لأجل هذا الغرض بتفتيش «مائدة الطعام العبرانية» بحثاً عن أصلٍ محتمل لعادة «أكل العِرْق» التي يُحرّمها التشريع اليهودي عبر هذا النّص، فإن ما سوف يتكشف أمامنا هو التالي:

إنّ هذا المقطع (من: سفر التكوين) يندرج في سياق المَرْويات العتيقة والشائعة بين القبائل، عن أنماطٍ من العادات الغذائية التي ترسّخت في ثقافات العالم الصحراوي في عصور القحط والجفاف، وهي ظلّت سائدة لوقت طويل حتى عشية الإسلام. تتضمن فكرة «صراع يعقوب مع الله» كفكرة مركزية في المَرْوية التوراتية مستويّين مُحدَّدين:

الأول: المستوى الرمزي للصراع بين «يعقوب»، و«رجل» قويّ وشديد انتهى بكسر حُقّ وركه.

الثاني: المستوى الدينيّ (التشريعيّ) المُتَعلق بتحريم نوع من الأطعمة المذمومة هي «عِرْق النّسا».

طبقاً لهذين المستويين، فإن الفكرة المحوريّة التي تدور رواية التوراة في نطاقها، تتّصل اتصالاً وثيقاً بوجود «طعام» بعينه، كانت الجماعة القديمة تكرهه، ولكنها اضطرّت إلى تناوله بفعل قسوة الحياة وانهيار شروطها في ظل كارثة المجاعة وسلسلة ضرباتها المتتالية. ثم ومع الوقت، استمر هذا «الصنفُ» من الطعام على مائدتها استمراراً لعادة غذائية متوارثة وراسخة ثقافياً. ومع استمرار تدهور شبكات الغذاء وانهيارها داخل الفضاء الصحراوي، واضْمِحلال حدود «مجتمع الحرام» وتلاشيها وتوطّد أركان الوثنية، كان لا بد من اللجوء إلى وسيلة جديدة، إلى إجراء ثقافي يُقصي هذا «الصنف» من الطعام نهائياً وتحريمه عبر «نهي» دينيّ عنه. وكنا لاحظنا من مثال سابق كيف أنّ «قريش» ظلّت تحتفظ ببعض أطعمة عصر المجاعة، حتى عَيَّرتها القبائل مع الإسلام الأمويّ بـ «السخَيْنة» وهي مُرَيْقَية رديئة، مع أنّ «قريش» غدت من أباطرة المال والتجارة. والحال ذاته مع «تميم» وأطعمتها الرديئة التي تحفظها بأغطية الرُعاة، وكانت تُعرف بالبجاد.

بهذا المعنى يمكن فهم مغزى استمرار القبائل في الاحتفاظ

طعام العرب

«... فقد حُكي أنه قُدِّم لهم المُرَقّق - الخبز - فكانوا يحسبونه رقاعاً - جلود الكتابة - وعثروا على الكافور في خزائن كسرى فاستعملوه في عجينهم ملحاً...».

(ابن خلدون: مقدمة ١٣٩)

بطعامٍ مذموم حتى مع زوال أسباب تناوله وبواعثه. والأمر ذاته ينطبق على عادة «أكل العِزق» التي لجأت إليها كلّ الجماعات البدويَّة (مجتمعات الإبل) ثم جارتها في ذلك الجماعات الرعوية الصغيرة والمستقرّة (مجتمعات الخِراف). إنّ آليات النهيّ (التحريم) والإجازة (إجازة تقليدٍ معينٍ والسماح به) داخل القبيلة، لا تعمل بصورة عفوية أو تلقائية، بل على العكس من ذلك، تعمل وفقاً «لنظام هيمنة» تلعب فيه الموروثات العتيقة بكل شحناتها الرمزية، دوراً حاسماً يتوازى مع التشريع الديني. وقد واجه الإسلام بكل تفجّره الثقافي، هذه الحقيقة حين عمل على نزع بعض أنماط الثقافة العتيقة وإحلال ثقافة مغايرة، فكانت النتيجة أن الكثير من الموروثات رسبت في «ثقافة الإسلام» الجديدة، ثم اندمجت في بُنيانه وأضحت جزءاً منه.

ولأن «النهي الديني» عن عادة أو تقليد ثقافي أو السماح بهما، لا يصدران دائماً من سلطة أعلى، سواء أكانت هذه سلطة القبيلة أم زعيمها، وإنما أيضاً، وبصورةٍ أوضح، من الأسفل أيّ من نظام الموروثات التي تتراصف فيه سلسلة من العادات والتَقْييدات والتقاليد، التي تشكل بذاتها «نظام هيمنة»، فإن القبائل لجأت باستمرار إلى رواية الصراع حول الموروث، الذي صارَ مُقدَّساً يُحظّر الاقتراب منه أو التماس معه، وذلك عبر روايتها لأساطير تدور أصلاً، حول فكرة محوريّة هي توقّع حدوث خرق لنظام الحرام. وكمثال على ذلك «أسطورة حرب البسوس»، التي رأينا ـ من تحليلها ـ أن مادتها الجوهرية تدور حول «عقر ناقة» مُقدَّسة، حُرِّمَ ذبحها ولكنها مع ذلك ذُبحت من جانب زعيم قبلي، شقيّ ومُتهتِّك، أيّ: أنه قام بانتهاك «نظام الحرام» وخرقه، وهو ما أدّى إلى حرب طاحنة دامت أربعين عاماً تحطّمت خلالها القبائل المتصارعة. هذه الأسطورة برأينا، هي من المَرْويات

ناقة صالح

«... إن قيدار بن سالف جلس مع نفر يشربون الخمر فلم يقدروا على ماءٍ يمزجون به خمرهم لأنه كان يوم شرب الناقة. فحرّض بعضهم بعضاً على قتلها...».

(ابن الأثير: ١: ٩٥)

الخاصة بقبيلة ثمود، لأن الناقة المُقدَّسة التي عُقِرت هي ناقة «نبيّ ثمود» صالح، ثم انتقلت وشاعت بين القبائل وتمّ تداولها على أنّها مَرْوية خاصة بها هي أيضاً، وفيما بعد أصبحت جزءاً من الموروث الرمزي لسائر قبائل العرب. بهذا المعنى، يمكن لمَرْوية خاصة بقبيلة ما، أن تصبح مَرْوية عامة لقبائل أخرى تنسبها إلى نفسها، وتقوم بروايتها وتعطيها ما يلزم من أسماء مواضع وأشخاص، بحيث يبدو الحدث كما لو أنّه جرى معها، ثم يُنسى أو يُمحى الأصل البعيد لها. والعكس صحيح أيضاً، إذْ يمكن لمَرْويات عامة، شائعة عند سائر القبائل، أن تَتَكثَّف عبر الرواية والتدوين، حيث تبدو كما لو أنها رواية خاصة بهذه الجماعة من دون سائر الجماعات الأخرى.

تَتحدَّد المادة العضويّة في أسطورة «حرب البسوس» في الحيّز التالي: الانتهاك المحتمل لحدود المقدس، الذي يمكن أن يصدر عن قوةٍ متحدِّية، مزاحِمة لنظام الهيمنة. هذه القوة هي سلطة الزعيم القبليّ (أبو القبيلة) أو فرسانها الذين لا يطيقون «سلطة المقدَّس» ويدخلون معه في تزاحم أو تنافس محموم وربما دامٍ. ولذا أُنشئت مَرْوية «عقر الناقة» المُقدَّسة لكي ترسل القبيلة عبرها ما يكفي من إشارات تحذير. بكلام ثانٍ: إنَّ الاحتراس المُفرط من جانب القبيلة، قادَهَا إلى تخيّل مثل هذا الحدث: الاعتداء على حيوانها المُقدَّس. ولذلك جاءت مَرْوية «عقر الناقة» لتجسد هذا الهلع من فناء حيوان القبيلة بوصفه فناءً لها كما حدث مع (ثمود) ومع قبائل «حرب البسوس»، ولكن في إطار من الدمج المُتْقَن للتشريع الدينيّ من خلال إظهار أنَّ الناقة هي «ناقة النبيّ».

يشكّل هذا المدخل العموميّ إطاراً ضرورياً لفهم بنَّاء وعميق لمَرْوية «حُقّ يعقوب» التوراتية بوصفها جزءاً عضويًّا من موروث ثقافي عربي عتيق.

أ ـ هناك مستويان سرديان تداخلا في نصّ المَرْوية:

الأول: (إخباريٌّ) ويتحدث عن هجرة «يعقوب» من مكانٍ ما، عَبر مخاضة «يبوق» وصولاً إلى «فنوئيل»:

> «وقام في تلك الليلة فأخَذَ امرأتيه وخادمتيه وبَنيه الأحَدَ عشر، فعَبَر مخاضة يبوق. أخذهم وعَبَر الوادي» (تك: ٣٢/٨ ـ ٢٨).

الثاني: (تشريعي ـ ديني) وهو يشير باقتضاب إلى «نَهي» دينيّ عن تناول «صنف» من الطعام المذموم، كان على مائدة طعام بني إسرائيل هو «عِرق النَّسا»:

> «ولذلك لا يأكل بنو إسرائيل عِرق النَّسا الذي في حُقّ الورك إلى هذا اليوم» (تك: ٣٢/٢٩ ـ ٣٣/١٣).

(عِرق النَّسا)

«قال ابن برّي: جاء في التفسير عن ابن عباس وغيره كلّ الطعام كان حلاً لبني إسرائيل إلاّ ما حرَّمَ إسرائيل على نفسه. قالوا: حَرَّم إسرائيل لحوم الإبل لأنه كان به عِرْق النَّسا».

(لسان العرب: ابن منظور مادة نسا)

لقد تداخل هذان المستويان من السرد، داخل النّص وتشابكا، حيث اختلطت الإشارات والرموز مع بعضها البعض، وبات عسيراً فهم النّص من دون تفكيك السرديّة التوراتية وشطرها إلى شطرين: (إخباري) و(تشريعي) دينيّ.

بماذا يُفيد هذا «النهيّ» الديني في المَرْوية؟ هل يشير إلى تحريم ديني لعادة من عادات الطعام عرفها بنو إسرائيل وتمسّكوا بها، أو احتفظوا بها في سياق موروث ثقافي عتيق؟ وربما حتى بعد زوال أسباب ظهور هذه العادة وبواعثها؟ أمّ هي مُصمَّمة لإعادة «تشريع الحرام» كدستور للجماعة ومنعها من اقتراض تقاليد تخصّ جماعات أُخرى أو استعارتها؟

امرؤ القيس

يزجرُ فرسه في معركة مع الثور الوحش:

فانشبَ أظفارهُ في النَّسا

فقلتُ: هُبلتَ ألاّ تَنتصِرْ.

(الديوان: ١١١)

إنَّ الأصل البعيد لعادة «أكل عِرق النَّسا» التي لجأت إليها سائر الجماعات القديمة، يرتبط في واقع الأمر، بالعطش لا بالجوع. أيّ: إن أصل العادة الغذائية يتصل بنظام حماية وطوارئ خاص ابتكرته قبائل بدوية مُمْتَلِكة للإبل والجمال،

لأجل ضمان سلامة الأفراد المهاجرين والقوافل المهاجرة عبر الصحراء أو التنقّل فيها للرعي، ولا علاقة له بالجوع، لكن هذه العادة انتقلت، مع الوقت، من حيّز العطش إلى حيّز الأكل. يتحدّد هذا الإجراء الاحترازي في التالي: فَصْدُ عِرْق الإبل والجمال وتقطير دمها ثم حفظه، وتجفيفه استعداداً لحالات الطوارئ، حين تَدْهم الجماعة المهاجرة ظروف انقطاع الماء أو نفاده، أو شحته، وحين يقف شبح الظمأ الجماعي شاخصاً في قلب الصحراء. لقد كان فَصْدُ «عرق الإبل» تقليداً راسخاً من تقاليد البدو، رأوا فيه حلاً وحيداً وممكناً لتأمين «بديل» مقبول عن الماء المفقود.

روت المصادر العربية القديمة الشيء الكثير عن هذه «العادة الغذائية» إذْ كان يجرى فصْدُ عروق الإبل أو الجمال وتقطير دمها ثم تجفيفه. وعند الحاجة وحين تنعدم فرص الحصول على الماء، تقوم القوافل المهاجرة بـ «طي الدم» المُجفّف، الذي يعود، آنئذٍ، سائلاً ليُشْرَبَ كماءٍ بديل. ويروي بيت شعر لحُجل بن نَضْلَةَ كيف أن القبائل اضطرّت إلى بقر بطون الإبل لشرب الماء. قال:

ثمود
«الثمود: الماء القليل. قال عمرو بن العلاء: سُمّيت ثمود لقلّة مائها».
(عرائس المجالس: ٦٦)
- بتصرف -

«لمّا رأت مـاءَ الـسّـلـي مـشـروبـاً
والـفَـرْثُ يُـعْـصَـرُ في الإنـاءِ أرنّـتِ»

ومعنى البيت أنّ إحدى فتيات القبيلة رأت الرجال وهم يعصرون فرث الإبل للحصول على الماء خوفاً من الموت عطشاً فبكت لهذا المنظر. والفرث هو «نفايات» الإبل القابعة في كروشها (السرجين). مع الوقت، وحيث اعتادت القبائل على «شرب الدم» الساخن، تحوّلت عادة «طهي الدم» المُجفّف إلى «عادة غذائية»، وقد حرّم الإسلام هذا الطعام تحريماً صريحاً حين وجد بقايا راسبة منه كانت لا تزال مستمرة. ويبدو أنّ المسلمين المعاصرين لم يفهموا فهماً

عميقاً ودقيقاً مقاصد الآية القرآنية: ﴿حُرِّمت عليكُمُ المَيتَةُ والدَّمُ﴾ (سورة المائدة من الآية ٣).

لقد كان هناك باستمرار، تساؤل ضمنيّ عن المعنى المقصود بـ (الدم) في الآية حتى ظن الكثيرون خطأً، أنَّ المقصود بهذا التحريم «وجود بقايا من الدم في الذبائح». وهذا بالطبع غير صحيح لأن عادة «طهي الدم» كانت لا تزال مستمرّة حتى مع ظهور الإسلام. وهناك سلسلة من الأساطير العربية التي تدور حول هذه «العادة الغذائية» بالتلازم مع انقطاع السُّبُل بالجماعة المهاجرة من مكان إلى آخر. ومَرْوية التوراة، من هذه الزاوية، تدور في الإطار ذاته: الهجرة حيث عبر «يعقوب» مع أسرته وخدَمه، ثم حدثَ أن خاض صراعاً وانكسر حُقّ وركه. وهذا ـ برأينا ـ هو المستوى الرمزي للصراع الذي دار أساساً ضد «العطش» مرموزاً له بـ «رجل» شديد، قويّ صارع «يعقوب» وكاد يَقهرهُ حتى طلع الفجر، حيث أطلق سراحه بعد أن كسر حُقّ وركه. هذا الكسر هو ذاته، الذي يُحدثه البدوي في حُقّ ورك بعيره أو ناقتهِ حين يداهمه العطش، فتمشي عرجاء ولكنها تكون قد أنقذت مالكها مع ذلك. إذا تناولنا مَرْوية التوراة من منظورٍ رمزيّ، فإن منطوق الصراع سيكون واضحاً على هذا النحو:

> «كانت القبيلة بقيادة يعقوب ـ زعيم القبيلة ووالدها ـ تهاجرُ من مكان إلى آخر، وبعد أن عبرت مخاضة يبُوق وصلت إلى موضعٍ سمّتهُ فنوئيل وهناك داهمها العطش وصارعها حتى الفجر بعد أن نَفَد الماءُ لديها».

هذا هو الجانب «الإخباريّ» من الرواية التوراتية، والذي صِيغَ بلغة الأسطورة الرمزية والثّقافة. أمّا الجانب «التشريعي» الدينيّ، فإن منطوقه كان على هذا النحو:

ناقة صالح

«... وأقامت الناقة يحلبون من لبنها ما يعمّ شربه ثموداً كلها وضايقتهم في الكلأ والماء. فقالت عُنيزة: بل والله لو أنّ رجالاً لكفونا أمرها وهل هي إلاّ بعيراً في الإبل...؟».

(رواية المسعودي: ٢: ١٥٦ ـ ١٥٧)

«بعد أن أجهَدَ العطش القبيلة وهي قاومته بضراوة من الماء حتى فجر اليوم التالي، اضطرّت إلى فَصْد عروق حيواناتها. كَسرُ حُقّ الورك فيها وشرب الدم المقطّر منها، لتتمكن من مقاومة العطش. ولأن هذا الفَصْد كان مُحرّماً ومحظوراً على القبيلة، فقد جرت مماهاة عِرْق الجمل المفصود بعِرْق ـ الأب ـ الأعلى للقبيلة يعقوب. وبذا فإن كسر حُقّ ورك الجمل هو كسر لحُقّ ورك الأب».

إنّ عبارة «ولذلك لا يأكل بنو إسرائيل عِرْق النّسا» ستكون مفهومة إذا جرى وضعها في السياق الرمزي للمَرْوية، حيث تمّ على مستوى السّرد دمجٌ مُطّرد لصورتين متناظرتين: صورة «الجمل» الذي يُكسر حقُّ وركهِ ليُقطّر الدم من عِرق النّسا فيه، مع صورة «الأب» الذي كُسِرَ حقّ وركه في المصارعة الرمزية، ليغدو عندئذٍ أيّ تناول أو التهام لعِرْق الحيوان الجريح كما لو كان عدواناً على «الأب» الجريح نفسه.

لقد أظهرت سلسلة من الأساطير والأشعار الجاهلية هذا المعنى الذي تتضمّنه عادة تناول عِرْق الحيوان. ففي قصيدة للراعي يرد هذا المعنى:

«بكى مُعْوِزٌ من أن يُلامَ وطارقٌ
يَشُدُّ من الجوع الإزارَ على الحشا
فقلت له: ألصِقْ بأَيْبَسِ ساقها
فإن يُجْبَرِ العُرْقوبُ لا يَرْقأ النّسا»

وكما هو واضح فإن الشاعر يحثّ «الجائع» على أن يضرب بسيفه ساق البعير ويصيب وركه، والعرقوب هو العصب الموتر خلف الكعبين من مفصل الساق والقدم، ويخاطبه استطراداً: إنك وإنْ عالجته فإنه لن يبرأ من كسره، وستظل

مشيته عرجاء. وأورد ابن قتيبة في (المعارف) بيت شعر منسوب لامرئ القيس يحثّ فيه على تناول «عرق النّسا». قال:

«سَليمِ الشّظا عَبْلِ الشّوى شَنجِ النّسا
له حَجَباتٌ مُشرِفاتٌ على الفالِ».

تعني «شَنجِ النّسا» في بيت امرئ القيس أنّه منقبض العِرق الذي يخرج من الورك فيتبطّن الفخذين، ثم يمرّ بالعرقوب حتى يبلغ الحافر في إشارة إلى اكتنازه بالدم.

وتقول أسطورة ترتبط باسم زعيم قبليّ هو «مالك بن حُرَيم» وأخرى باسم عبيد بن الأبرص الشاعر الجاهلي، رواها القزويني (عجائب المخلوقات: ٣٩٦) وغيره، إن المهاجرين في الصحراء كانوا يلجأون عند نفاد الماء إلى صيد الحيوانات لفصْد دمها وشربه. وكان «مالك» أو «عبيد» في نفرٍ من قومه يريد عكاظ فَدَهمهم العطش، وعندما اصطادوا ظبياً جعلوا من شدّة العطش يفصدون عِرق الظبيّ ويشربون دمه حتى نفدَ ثم ذبحوه. وهذا هو ـ برأينا ـ «الدم» المقصود في الآية القرآنية، لأن «عادة شرب الدم» أو «طهيه» أو تناول «عِرق النّسا» كانت لا تزال مستمرة عشية ظهور الإسلام. وكما هو واضح من تركيب السورة القرآنية فإن النّهي ينصرف إلى «العادة الغذائية» التي وضع الإسلام حدًّا لها بربطه المحكم للدم بالقبائح: ﴿حُرِّمت عليكم الميتةُ والدَمُ ولحمُ الخنزير وما أُهلّ لغيرِ الله والمُنْخَنِقَةُ والمَوْقوذَةُ والمُتَرَدِّية والنَّطيحة وما أكل السَبعُ﴾ (المائدة: من الآية ٣).

يُدعى فَصْد عِرق الإبل، والظبيّ والجمل والحيوانات الأخرى بـ «الفَصيد» وقد سُمِّي بذلك لأن «الفاصِدَ» يَشقُّ العِرق، يَبجُه بجًّا ليُقَطِّر منه الدم. وتدليلاً على قِدم هذه «العادة الغذائية» نشيرُ إلى أنَّ العرب عبدت «معبوداً» من معبودات

عصور المجاعة وشظف العيش والقحط هو «البجّة» ذكره صاحب «تاج العروس» و«ابن الأثير» وقد وَرَد ذكره كذلك في حديث شريف للنبيّ ﷺ بعد فتح مكة: «إنَّ الله أراحكم من السجّة والبجّة» أي: أن الإسلام أراحكم من القحط وجدب العيش والضيق بما فتح لكم من مدن. وقد جرى اشتقاق اسم «المعبود» من توصيف اسم «العادة الغذائية» (البَجّ) وهو «الفَصْد» بمعنى: الطعن غير النافذ، ومن اسم هذا (المعبود) جاء اسم أشهر قبائل شمال افريقيا اليوم (البجّاوية) وهم من بقايا العرب القديمة التي اتجهت نحو المغرب وموريتانيا وليبيا وتونس والجزائر، واشتهرت بكثرة غزواتها وشدَّة فرسانها وخيولها، التي تعرف كذلك بـ «البجّاوية».

أ ـ أكل الدم

(أكل الدم)

«لذلك قُلْ لهم: هكذا قال الرَّبُّ: إنكم تأكلون بدم».

(حزقيال: ١٥/٣٣ ـ ٣١)

انطلاقاً من هذا الإطار العموميّ، المكثّف، يمكن إعادة تأويل مَرْوية التوراة عن «العادة الغذائية» التي كانت، في الأصل البعيد، تتعلّق بـ «شرب الدم» من «عِرْق النَّسا» لمواجهة خطر الموت عطشاً، ثم تحوّلت مع الوقت إلى «طعام». ولكن ولأجل مزيدٍ من التفهّم لبواعث هذا التركيب المحيِّر بين «هجرة» يعقوب وتحريم أكل عِرْق النَّسا، سنلجأ إلى الأساطير لقراءة ميكانزمات هذا التحوّل من الفَصْد إلى الأكل، وانتقال التقليد من حيّز العطش إلى حيّز الطعام. وهذا ما سعت إلى شرحهِ شرحاً أدبياً مُنَمّقاً أسطورة «براقش ولقمان». تقول الأسطورة في مشاهدها الافتتاحية الأولى إنَّ: بَني لقمان لم يكونوا يأكلون لحم الجمل، لكنهم في المقابل وكما يتَّضحُ من السياق السَّردي، كانوا يأكلون «عِرْقَ النَّسا» ويتجسَّدُ ذلك في مشهدٍ تقوم فيه «براقش» زوجة لقمان بإعطاءِ زوجها وأبناء «المأدُبة» التي أُقيمت

احتفالاً بولادة طفلهما الأوّل، «عِزقاً» ثم دعته إلى أن يجرّب، بدلاً منه، طعم الجزور ـ وهي لحوم الإبل ـ وفي المشهد الختامي وبعد أن اكتشف لقمان طِيبَ اللحوم شرَعَ في ذبح الإبل. على هذا النحو تعرّف بنو لقمان إلى لحوم الإبل التي كانوا يُحرّمون أكلها.

تكشف هذه الأسطورة، اليمنية الأصل، ولكن القديمة كذلك، عن أنّ رواية التوراة لـ «أكل عِزق النّسا» هي تطوّرٌ سردي عن مَرْويات ما قبل توراتية، كانت متداولة وشائعة بين القبائل. وقد زَجَّ سارد النّص اليمني، باسم «لقمان» بشكل متعمّد، وبدهاء ليضفي على نصّه، من خلال هذه الشخصية الأدبية الأسطورية، صدقية وقوة تأثير في المتلقي، تماماً كما فعل سارد النّص التوراتي، الذي زَجَّ باسم «يعقوب» في مَرْوية متناظرة. إن سلوك ساردي النّصوص القديمة متماثل في الكثير من أوجهه، فهم يلجأون إلى وضع «أبطال» أو حكماء أو أنبياء في رواياتهم لتوطيد صدقية التلقي (يعقوب ولقمان يعتبران في الميثولوجيات القديمة ثم العربية ـ الإسلامية، تالياً، بمنزلة نبيّين). يُحيلنا هذا الأمر إلى أساسٍ منسيّ من أساسات الإنشاء الأدبيّ لمَرْويات «النهي» عن العادات الذميمة، فلكي تؤدي أوامر النهي والتحريم والمنع غَرَضها كاملاً، فإن سارد النّص يلجأ إلى قرن الأوامر بوجود شخصية حكيم أو نبيّ أو بطل. وفي هذا النطاق فإن الأسطورة تبدو مُصَمّمة لغرض جوهري مباشر هو: تشجيع القبائل التي فرضت على نفسها تحريماً صارماً (تابو) تمتنع بموجبه عن ذبح حيواناتها أو أكل لحومها إبّان المجاعة، على أن تخرج من حيّز الحرام، وفي الآن ذاته تحضّها على التخلص من عادة مذمومة (أكل العِزق) وتجربة طعم آخر، مغاير ومختلف في لحوم الإبل. وبكل تأكيد فإن الوطن

نصّ (لقمان وعِزق النّسا)

«وكان ـ بنو لقمان ـ لا يأكلون لحوم الإبل. فأصابَ من براقش غُلاماً. فَنَزَلَ لقمان على بني أبيها ـ راقش ـ فأولموا ونحروا جزوراً إكراماً له. فراحت براقش بوزق الجزور فدفعته إلى زوجها فأكله فقال: ما هذا؟ ما تعرّفتُ مثله، قط، طيباً. فقالت براقش: هذا من لحم الجزور قال: أو لحوم الإبل كلها في الطِيب؟ قالت: نعم. ثمّ قالت له: جَمّلنا فاجْتَمّل فاقبلَ لقمان على إبلها وإبل أهلها فاشرع فيها (ذبحاً) وفعل ذلك بنو أبيه».

ـ من مصادر عدّة ـ

التاريخي لهذه المَرْوية هو البيئة البدوية، الصحراوية العربية، حيث عاشت الجماعات المُمْتَلِكَة للإبل والجمال. وبطبيعة الحال فإن بني إسرائيل لم يُعرفوا ـ حتى في إطار النّص التوراتي ـ إلاّ كرعاة أغنام، وبذا فإن «أصحاب الأغنام» استعاروا من «أصحاب الإبل» مَرْوية ليست لهم ولكنها صارت مُلكاً خاصاً بهم بعد أن نُسِبَت إلى «يعقوب»، كما هي العادة المُتَّبعة في تناقل الأساطير والأخبار والروايات الشّفوية، حيث تَنْسبُ كل قبيلة لنفسها، حدثاً قد يكون وقع في الأصل، في تاريخ قبيلة أخرى، وتُعدهُ حدثاً خاصاً بها، وذلك حين تجد فيه مستوىً من التعبير عن هويتها. ومع ذلك فإن من الممكن الافتراض أنّ المَرْوية تنتسب إلى حقبة أبعد زمناً حين كان بنو إسرائيل جزءاً من الجماعة العبرانية الأولى التي ضمّت العرب القدماء. وبالطبع كانت هذه جماعة «أصحاب الإبل» وعندما انفصل بنو إسرائيل وتمايزوا، شأنهم شأن الآخرين وأصبحوا مع الاستقرار من «أصحاب الأغنام»، فقد ترسّبت في ثقافتهم مَرْوية حُقّ يعقوب بصفتها مَرْوية حقية زائلة، جرى استذكار مغزاها في سياق تهذيب مائدة الطعام وطرد الأطعمة المذمومة.

وما يؤيد ذلك، الرواية المثيرة التي سجلها ابن سلام (طبقات: ٤٨٣) عن الجحّاف وهو شخصيّة عجائبية محيّرة. يقول ابن سلام: «روى سُفيان بن عُيينة عن عمر بن دينار قال: رأيتُ الجُحّاف يطوف بالبيت ـ الكعبة ـ في أنفهِ خِزَام وهو يقول: اللّهم اغفر لي ولا أراك تفعل! فقلتُ مَنْ هذا؟ قالوا الجحّاف. وكان بعد ذلك يتأله ويُظهر التوبة. والخِزام حلقة تُجعل في أحد مِنْخَريْ البعير من شعر، وكانت بنو إسرائيل تَخزِم أُنوفها». إنّ محاكاة بني إسرائيل القدماء لـ «البعير» بوضع علامة تماثل معه في الأنف، طِبقاً لرواية

بنو إسرائيل والبعير

«وأظهر الجحّافُ التوبة ومضى حاجاً هو وأصحابه ـ زمن عبد الملك بن مروان الأمويّ ـ فلبسوا الصوف وزمّوا أنفسهم كزمام البعير ومشوا إلى مكة فجعل الناس يخرجون إليهم فينظرون إليهم ويعجبون منهم. ويُقال إن ابن عمر سمع الجحّاف وقد تعلّق بأستار الكعبة وهو يقول: اللّهم اغفرْ لي ولا أراك تفعل. فقال ابن عمر: يا هذا لو كنتَ الجحّاف ما زدت على هذا القول. قال: فأنا الجحّاف».

(رواية أنساب الأشراف: ٥: ٣٣١، الأغاني للأصفهاني: ١٢: ٢٠٤)

ابن سلام (وهو من أصول يهودية) لا يشير إلاّ إلى الحقيقة الآنفة: إن ذكريات وجودهم ضمن الجماعة العبرانية الأولى مع العرب، وامتلاكهم للإبل وتحريمهم لذبحها بل وتقديسها، قبل ظهور اليهودية بزمن طويل، أفضت إلى بلورة رواية عن «أكل العِرْق» المذموم. وقد ارتأى ابن عبد ربه في «العقد الفريد: ٢: ٤١٠، القاهرة: ١٩٤٠) استناداً إلى الفقيه المسلم الشعبيّ (اليمني): إن اليهود ـ وحدها ـ لا تأكل الجزور.

لقد تراجع التحريم القديم «القداسة» وانقلب، مع اليهودية، إلى نمط من التحريم الذي يُعَدُّ الجمل بموجبه «نجاسة». هذا الانقلاب من «المُقدَّس» إلى «المُدنَّس» أمرٌ مألوف في تاريخ العالم القديم وثقافاته. ولذلك نظرت اليهودية مع التشريع الديني إلى تحريم لحوم الإبل نظرة مختلفة، أرسى الكهنة المُتَنفِّذون أسسها الصارمة لِتتَعزَّز تالياً مع (سفر الأحبار: ١٦/١٠ ـ ٤/١١ ـ الإصحاح الثالث) في إطار قواعد الطهارة:

> «وأمّا هذه التي من المُجترّات أو من ذوات الحوافر المشقوقة فلا تأكلونها: الجملُ، فإنه يجترّ ولكنه غير مشقوق الحافر فهو نجسٌ لكم».

يُحيلنا «نصُّ» التشريع اليهودي، إلى الأسطورة ذاتها: «لقمان وبراقش» إذْ إنها تظهر «لقمان» وقبيلته وهم يمتنعون عن تناول لحوم الإبل ويحرّمون أكلها تحريماً بيّناً، بينما يمكننا أن نعلم الفروق الجوهرية بين «بَني لقمان» و«بَني إسرائيل»، فهؤلاء تقدِّمهم التوراة بصفتهم رعاة أغنام لا رعاة إبل كما هو الحال مع «بني لقمان». ما سرُّ هذا التوافق في التحريم؟ التفسير المقبول، في هذه الحالة، هو الذي يذهب باتجاه

تصوّر المَزوية التوراتية باعتبارها راسباً ثقافياً من طفولة بعيدة لبني إسرائيل، يوم كانوا جزءاً من جماعة عبرانية أكبر، تضم جماعات مختلفة، امتلكت الإبل وعاشت حياتها كجماعات مهاجرة، لها أنظمتها الثقافية الخاصة، وفي قلبها «عادات طعام» خاصة هي نتاج عهود الترحال والجوع. ولا ريب أنّ استمرار ذكرى هذه الطفولة يكرّس تذكّراً لأنظمة طعام وطهارة سابقة، ستكون مادة خِصْبَة للتعديل والمراجعة مع تفاقم التمايز والانفصال والشروع في الاستيطان. إنّ جزءاً مهماً من هذا التمايز، يمكن رؤيته في صورة انفصال لمجتمعينْ مستقلينْ: «مجتمع أصحاب الأغنام» و«مجتمع أصحاب الإبل» واستطراداً: الراعي والفلاح.

وفي وقت لاحق، ومع ظهور الختان، فإن هذا التمايز سوف يتفاقم بصورة عدوانية بين «مجتمع مختونين» و«مجتمع قُلف» يفكّك ما بقي من وحدة إيكولوجية، ويثير، رمزياً، داخل الأدبيات الشفوية صراعاً متواتراً بين «الإبل» و«الأغنام» كتعبير عن تواصل، بلغةٍ أخرى، أسطورية، للصراع ذاته. ويستطيع مُعالج النّص القديم، في هذه الحدود، ودون انقطاع، أن يدرج المَزْوية التوراتية في سياق معتقدات وأساطير الجماعة العبرانية الأولى، وفي صُلب نظام الحرام الذي شرعت في تأسيسه كإجراء احترازي تحسّباً لفناء حيوانات القبيلة، وأن يرى بقدرٍ أفضل من الشفافية، نمط العلاقة بين البدويّ وإبله، ورؤية الكيفية التي دخل فيها حيوان القبيلة في حيّز الحرام، حيث أصبح «عقر الناقة» أو الجمل خرقاً للتابو القبليّ.

ب ـ الختان و«عقر الناقة»: ثقب أُذنَيْ هاجَر

صاغت القبائل قديماً، سلسلة من الاصطلاحات في إطار

صوغ أعمّ لأُسس مجتمع الحرام وأنظمته الثقافية، وقد استُخدمت هذه الاصطلاحات للتّعريف بـ «طبقات» متراكة من التحريم، مثلاً: «البَحِيرَة» و«السائِبَةَ» و«الوَصيلة» و«الحَامي». وهي اصطلاحات ذات طابع رعويّ متين ومتماسك، شكّلت تصوُّراً أولياً لرؤى دينية بدْئية خاصة بنمطٍ من التقديس أو «التحريم» المفروض على «مملكة الحيوان». وقد ثارت مجادلات واسعة بين الفقهاء المسلمين، في العصرين الراشدي والأموي، حول المعاني الحقيقيّة لهذه الاصطلاحات، إذْ يبدو أن هذه المعاني اندثرت أو تضعضعت مع التقادم الزمني وإبطال العمل بها، مع الإسلام، وربما لأنها اختلطت مع بعضها البعض، وهذا هو الأرجح، وبوجه الإجمال فإن هذه الاصطلاحات كانت خاصة بالإبل.

البَحِيرة

«... وقال تميم بن أبي مقبل أحد بني عامر بن صعصعة:

فيه الأخرجُ المرباعُ قَرقَرةً
هَدْر الديافيّ وسط الهجمة البحرّ

- يصف حمار الوحش: الأخرج وهو الظليم الذي فيه بياض وسواد.

والمرباع: هو الفحل الذي يُبكّرُ بالإلقاح. والديافيّ هو الفحلُ المنسوب إلى ديّاف بلدٌ بالشام والهجمةُ من الإبل دون المائة وجعلها بُحراً لأنها تأمن من الغارات، يصفها بالمنَعَة والحماية كما تأمن البحيرة من أن تذبح أو تنحر...».

(السيرة: ١: ٨٤)

إذا قمنا بقراءة مَرْوية «أكل عِرْق النِّسا» هذه، عبر قراءة المعاني التي انطوت عليها اصطلاحات التحريم، ومن منظور مختلف، فإن النتائج ستكون مثيرة. إننا بعملنا هذا، ومهما سعينا ببراءة أو بقصدٍ مُسْبق، إلى تفادي شبك النّص التوراتي بنصوص إخبارية عربية وأساطير قديمة، فسنجد، في نهاية المطاف، أنفسنا وقد أصبحنا منساقين ولاهثين وراء رغبة جامحة إلى فهم مُتَطلِّب للعلاقات الداخلية للدلالات والرموز، وحضورها الطاغي والكثيف في المَرْويات المشتركة. وهذا ما سوف يقودنا إلى إنعام الفكر في ما يبدو لأنظارنا كحوادث شاذّة وغرائبية وعسيرة على الفهم، مثل حادثة «حُق يعقوب» الرمزية، التي دمجت بمكر، بين منظومة من الأفكار والمعتقدات والوقائع المُتخيّلة. ومع ذلك كله، فإن مقدرتنا على فرض منهج صارم يتحكم بهذا النمط من التشابك، تظلّ محدودة من دون الاستناد إلى ربطٍ عضويّ

السائبة

«السائبةُ التي ينذرُ الرجلُ أن يُسَيِّبها إنْ برئ من مرضهِ أو إنْ أصابَ أمراً يطلبهُ فإذا كان أسابَ ناقةً من إبلهِ أو جملاً لبعض آلهتهم فسابت، فرَعَت لا يُنْتَفعُ بها...».

(ابن هشام: ١: ٨٣)

وحقيقي خلاّق بين عصر «المجاعة العظيمة» في كنعان (أو مكة) من جهة، وبين ظهور أنظمة تحريم لحوم الإبل وظهور الختان من جهة أخرى، بوصفها ثلاث حلقات كبرى متشابكة ومتداخلة، في سلسلة من الأنساق الحياتية.

تروي أسطورة «طرد هاجر وإسماعيل» من هذا المنظور جزءاً من رواية تحريم أو «تقديس» الناقة، وتحريم ذبح الإبل، فهي تَنْبَني في خطابها الرمزي على أساس وشائج قوية، ربطت بين «الحرام» والمجاعة، وهذه الأخيرة بظهور الختان، الذي يظهر كممارسة دينية بدْئية. من الثابت تاريخياً، وطِبْقاً لاستنتاجات علم الآثار (هاري ساكز: عظمة بابل: ٢١١) فإن ظهور الختان سبق العصر الأسطوري لإبراهيم، فعلياً، لأن الجماعات السامية البدويّة في العصر شبه الكتابي، عرفت ممارسة الختان، ولكن يعتقد، على الرغم من ذلك، أنَّ ثمة تلازماً بين ظهور الختان وانبثاق شكلٍ ما من التوحيد الديني، الذي قام بشرْعَنة الممارسة وتحويلها إلى عُرف يُعيدُ تمييز الجماعات، مرةً أخرى، بعضها عن بعض، وهذا ما تسمّيه التوراة بـ «علامة العهد» (تك: ١٦/٨ ـ ١٧/١٠):

> «وقال الله لإبراهيم: وأنت فاحفظ عهدي، أنت ونَسْلَكَ من بَعدِكَ مدى أجيالهم. وهذا هو عهدي الذي تحفظونه بيني وبينكم وبين نسلك من بعدك: يُخْتَنُ كلّ ذكرٍ منكم، فَتُختَنُون في لحم قلفتكم ويكون ذلك علامة عهدٍ بيني وبينكم».

سيكون أمراً مفهوماً، إذا جرى، عند قراءة النّص الآنف، استذكار حدث المجاعة التي ضربت «أرض كنعان» عندما وصلها إبراهيم، فالحدثان (الختان والمجاعة) متلازمان، بالفعل، على مستوى القراءة. إن تغيّراً جوهرياً في وظائف هذه الممارسة، السابقة على ظهور إبراهيم، كما يرتئي علماء

قُلْفَة الأرض والختان

(التوراة)

«إذا دخلتم الأرضَ وغرستم كل شجرٍ يؤكل فاصنعوا بثمرهِ صنيعكم بقُلْفَتِهِ: ثلاث سنين يكون لكم اغْلَفْ لا يؤكل منه وفي السنة الرابعة يكون ثمرهُ قُدْاس ابتهاج للرّب».

(سفر الأخبار: الفصل ١٩ ـ ٢٣)

الآثار، يمكن أن يتّضح للتوّ: لقد دخلت فكرة التضحية الرمزية والقربانية بـ «قُلْفة الذكر» كإجراء احترازي، ووقائي شديد الحساسية من خطر الفناء الجماعي بسبب القحط والجفاف والمجاعة، حيث الطبيعة شرٌّ أسطوريّ يدهم الجماعة، غير قابلٍ للترويض أو الخداع، تتوالد عنه في النهاية، شرورٌ لا حصر لها. هذه العلاقة المتناظِرة بين إزالة قلفة الأرض، و«قلفة الذكر» هي في صلب فكرة الخِصْب، ولعلّ نص «سفر الأخبار ــ الهامش» يوضح هذا المعنى، ويفي بالغرض المطلوب من تأويله في هذا الاتجاه. وهذا ما سنراه.

تقول أسطورة «هاجَر» العربية كما رواها الإخباريون والفقهاء (الطبري، تاريخ الأمم: ١: ١٣٠، ابن كثير، البداية والنهاية: ١: ١٥٩، الجاحظ، الحيوان: ٧: ٢٧، الثعلبي، عرائس المجالس: ٨١، ابن منظور، لسان: مادة هجر: ٢٥٠، الصالحي الشاميّ، سيرة خير العباد: ١٧٣) على النحو التالي:

> (الشامي) ١: «وغارت منها سارة فحلفت لتقطعنَّ منها ثلاثة أعضاء فاتّخذت هاجر منطِقاً فشدَّت به وسطها وهربت وجرّت ذيلها لتخفي أثرها على سارة».
>
> (الثعلبي) ٢: «...فحلفت ــ سارة ــ لتقطعنّ بَضْعةً منها ولتغيرنَّ خلقها ثم تابَ إليها عقلها فبقيت متحيِّرة في ذلك فقال لها إبراهيم: اخفضيها واثْقُبي أُذنيها ففعلت ذلك فصارت سُنَّةً في النساء».
>
> (ابن منظور) ٣: «...وهاجرُ أول امرأةٍ ثقبت أُذنيها وذلك أن سارةً غضبت عليها فحلفت أن تقطع ثلاثة من أعضائها، فأمرها إبراهيم أن تبرَّ قسمَهَا بثقب أُذنيها وخفضها فصارت سُنَّةً في النساء».

نصّ ابن كثير

«إنَّ سارة غضبت على هاجر فحلفت لتقطعنَّ ثلاثة أعضاء منها. فأمرها الخليل أن تثقب أذنيها وأن تحفظها فتبرّ قسمها. قال السهليّ: فكانت أول من اخْتُتِن من النساء وأوّل من ثقبت أذنيها منهنَّ وأول من طوّلت ذيلها».

(البداية والنهاية ـ ت: ١٣٧٣م: ١: ١٥٩)

إلى ماذا تشير كلّ هذه النصوص المتواترة، التي ينقلها الإخباريون والفقهاء واحداً عن آخر، صعوداً حتى أقدم راوٍ للأسطورة؟ إذا كانت هذه الأسطورة تتضمَّنُ استذكاراً من نوع ما، لحدث ارتبط في ذاكرات القبائل بالمجاعة نفسها وجفاف الأرض وجدبها، فإن حادث طرد هاجر وابنها إسماعيل، يجب، في هذه الحالة، أن يكون هو نفسه حادث «الختان» في شكله الجنينيّ والبدْئي: الخفاض الأنثوي (الحيواني) قبل أن ينتقل من الطبيعة إلى الثقافة، ويصبح ختاناً للذكور؟ وإذا قمنا بتطوير هذا الاستذكار الميثولوجي، فإن خطاب الطرد الأسطوريّ لـ «هاجَر» سيكون متضمِّناً لفكرة محذوفة من الرواية التوراتية، هي: أصل «الخفض» الأنثويّ كممارسة دينية ذات طابع طقوسيّ عرفتها القبائل السامية الغربيّة كما يؤكد علماء الآثار، بل وجذور هذا الإجراء والمعاني الرمزية له؟ إن إلحاح الاستذكار الإخباري العربي على وجود واقعة تتعلق بـ «ثقب أذني هاجر» قبل «طردها» لا يشيرُ إلى أن الختان كان في شكله البدائي «ثَقْباً» للأذنين وحسب، بل وإلى أن مَرْوية طرد (هاجر)، في الأصل البعيد، إنما هي مَرْوية عن الناقة التي سُيِّبت وتركت «تهاجر» بعد ثقب أذنيها.

بكلامٍ ثانٍ: لقد تطوَّر «الختان» عن ممارسة بدْئية سابقة عليه هي «ثقب الأذنين»، ومن المحتمل ـ كما سنبينُ لاحقاً ـ أن العربي القديم، وفي وقت ما، قام بنقل هذه الممارسة الطقوسية من الأذن إلى عضو المرأة التناسلي (وإلى الرجل أيضاً) أيّ: إلى موضع الخِضْب، فسُمّي الختان للذكر و«الخفض» للأنثى. وإذا سلّمنا بمزاعم الجاحظ (الحيوان: ٧: ٢٧)، فإن الختان في العرب «في النساء والرجال من لدن إبراهيم وهاجر إلى يومنا هذا».

نصّ الطبري

«حدَّثني موسى بن هارون قال حدثنا عمرو بن حمّاد قال حدثنا أسباط عن السديّ بالإسناد الذي ذكرناه أنَّ سارة قالت لإبراهيم:

تسَّر هاجر فقد أذنتُ لك فوطئها. فحملت بإسماعيل وغضبت سارة على امّ إسماعيل وغارت منها فأخرجتها ثم ادخلتها وحلفت لتقطعنَّ منها بَضْعَة. فقالت: اقطعُ انفها، فَتَشْنيها عن ذلك. ثم قالت: لا بل أخْفِضها. فقطعت ذلك منها. فاتخذت عند ذلك ذيلاً تعفي به عن الدم. فلذلك خُفِّضت النساء واتخذت ذيولاً».

(تاريخ الملوك والأمم: ١: ١٣٠، ت: ٩٢٣ م)

طرد الناقة

«... فما نتجت بعد ذلك من أناثٍ شُقّت اذنها ثم خلّ سبيلها فلم يركب ظهرها ولم يُجَزُّ وَبَرها ولم يَشْرَب لبنها إلاّ ضيفٌ...».

(ابن هشام: ٨٢)

هذه العلاقة المتناظِرة بين «خِصْب الأرض» بتطهير قلفتها، كما في النص التوراتي، وبين «خِصْب الرجل والمرأة» كما في المُعتقد الساميّ عن الختان، يمكنها أن تُعيد صوغ المحتوى الرمزي لخطاب «طرد» هاجر بعد ثقب أُذنيها و«خفضها» على أساس أنّه موجه نحو فكرة محدّدة هي: إن سارة سيّبت «ناقتها» بعد ثقب أذنيها وتركتها تهاجر، وهذا ــ برأينا ــ هو المضمون الفعلي للمَرْوية الرمزية.

يبدو من سياق سائر هذه الروايات، التي تكرّر رواية أقدم لا نكاد نعرف عنها شيئاً، أنَّ الإنسان والحيوان اشتركا ــ في عصر المجاعة ــ لا في مآلٍ واحد، وإنّما كذلك، في ممارسة رمزية قوامها ثقب الأذن بوصفه «الطفولة» البعيدة للختان في شكلهِ الذي وصلنا، وبالطبع فإنهما عرفا هذه الممارسة في إطارِ وحدة الجماعة وحيواناتها، أيّ: بصفتهما (كلاًّ متضامناً لا وجود فيه لفواصل أو عوائق تحدُّ من مشاعر التضامن أو الانفعالات والعواطف، الحاضرة دوماً، حضوراً طاغياً في قضاءٍ، يُشكّلُ بطبيعته مُختبَراً نموذجياً لفحص المشاعر، وهو، إلى هذا، (كلٌ) متوحدٌ في المصائر، لا يسمحُ بأدنى قدرٍ من التنصّلِ عن الوشائج والتشابكات الرومانية التي تؤسّسُ شروط انضباطه وتماسكه. وهذا ما جسّده الشعر الجاهلي الغزير بالصور، عن علاقة البدوي، الرومانسيّة بـ «ناقته» المتبطِّرة في مشيتها وكذلك السرد العربي الكلاسيكي المتوارث والمتناقل عبر المُدوَّنات والروايات الشّفاهية، فالبشر يلعبون «رمزياً» أدواراً بالنيابة عن حيواناتهم المحبوبة فيما تلعب هذه، أدواراً مماثلة لأجل رواية حياة البشر ومصائرهم. إنها الوحدة التجريدية ذاتها وقد انعكست داخل السرد في هيئة صور لحيوانات تروي جزءاً من سير الأشخاص، وذلك هو، على أكمل وجه، التوحّدُ النموذجي

والمثالي لبدوي وإبلِهِ.

وكما رأينا من قراءة مَرْوية «حُقّ يعقوب»، فإن المقاصد الرمزية من كسر حُقِّ الورك عند (الأب) إنّما هي مقاصد مُصمَّمة لأجل تحريم كسرِ حُقّ ورك الجمل. لقد لعب «يعقوب» التوراتي، رمزياً، مثلهُ مثل «لقمان» العربي، دور «حيوانه» المحبوب، والأمر ذاته يمكن أن يُقرأ ـ في اتجاهٍ آخر ـ في مَرْويات «هاجَر» وابنها إسماعيل، بصفتها مَرْوية عن «طرد» الناقة وابنها «فَصيلها» بعد شَرْم أذنيها، وهي ممارسة طقوسية ظلت القبائل تمارسها حتى عشية ظهور الإسلام. إننا لنعجبُ ـ حقاً ـ من إفراط البدوي في شعره وأمثاله ومَرْوياته، بمشاعر الودّ والعشق والهيام بالإبل والجِمال، وهو غرام يصعبُ تخيُّلهُ خارج هذا التوحّد النموذجي. إنَّ قارئَ الشِّعر الجاهلي، قد ينتابهُ الشك وربما عدم التصديق والدهشة من حقيقة هذه المشاعر الجيّاشة التي تتماهى فيها صور النساء الفاتنات، الجميلات، بصور «الإبل» في مشيها المُتَبطِّر والكسول. ومع هذا، ومهما بدا هذا الشبوب العاطفيّ المُصَعّد شعرياً إلى ذروته، غرائبياً ومثيراً، فإنه يَصبُّ في قلب الحقيقة الوحيدة الجديرة بالتصديق: وجود وحدة إيكولوجية يؤسّسُ فيها البدوي وحيوانه المحبوب، مجالاً رحباً يتخطّى حدود المبادلات النفعيّة، إلى الانخراط في ممارسات رمزية ذات طابع دينيّ، لأن حيوانات البدويّ ليست محض مُمْتَلكات حَضْرية، بل هي جزء من عائلة بشرية، كلّ عضو فيها يتمتَّعُ بالقدر ذاته من المحبة والتضامن.

ونَجِدُ في الشِّعر الجاهلي والمتأخر، مادة غزيرة وثرة عن هذه «الوحدة» التي تلعب فيها العاطفة، كما الممارسة الدينية «الطقوسية» دوراً غير محدودٍ في تشكيل مضمونها الفعلي

كوحدة تضامنيّة، ولذلك شملت الممارسات البدْئية للختان ثقب أذن الناقة، «شَرْمها» أو شقّها شقّاً، ويُدعى ذلك بـ «البَحر» فيما جرى، وبالتوازي مع هذه الممارسة، ثقب أُذني المرأة ثقباً رمزياً.

ولأن العرب القدماء ابتكروا، وفي سياق تطوير لغتهم القومية، فنّ الاشتقاق وقاموا بتطويره على نحوٍ بارع، فقد سمّوا ـ تالياً ـ هذه الممارسة الخاصة بالحيوان المحبوب والمُقدَّس باسمٍ يتضمَّنُ دلالاتٍ عدَّة: «البَحِيرَة» وهذا اشتقاق منمّقٌ من كلمة «بحر» بمعنى: الشّق، وتسمّى الناقة التي تُشقّ أذنها ثم «تُطرد» بـ «بَحيرَة». ولمّا كان الختان في أصله العتيق حيوانياً قبل أن يصبح بشرياً، وهو طورٌ سابق على طور طبيعته البشرية، فقد تطلّب درجةً ما من المماهاة، فكان أن نُقِلَت الممارسة الطقوسية، تدريجاً، إلى المرأة، في سياق ثقافة رأت إليها بوصفها إلّهة أمّ. وبدلاً من «شَرْم» أذن واحدة، كما هو الحال مع الناقة، استُعيض عنه، رمزياً، بثقب أذني المرأة.

لقد تحقّق هذا الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة، ومن الحيوان إلى الإنسان، في سياق انتقال موازٍ لشكل التراتب الأُسري: من محاكاة الشجرة أو الناقة (البسيط) إلى محاكاة هيئة الإنسان (القبيلة) ـ أنظر الملحق حيث شكل التراتب والأنساب في صورتهما القديمة واللاّحقة ـ وحين أنجزت هذه المماهاة بما تتطلب من دمجٍ خلاّق ومتواتر للصور والرؤى، تكاملت، آنئذٍ، عناصر الوحدة داخل القبيلة الجديدة. وهذا ما يفسّر السبب في ظهور نظام البَحِيرَة والسائبة عند العرب لا في بني إسرائيل ـ مثلاً ـ.

تحريم لحم الناقة على النساء (قرآن)

﴿وقالوا ما في بطونِ هذه الانعام خالصةٌ لذكورنا ومحرّمٌ على ازواجنا وإنْ يكن ميتة فهم فيه شركاء سيُجزيهم وصفهم إنه حكيم عليم﴾ [الأنعام: ١٣٩].

الناقة والصنم

«كان لطيّء صنمٌ يقالُ له الفَلْسُ. لا يَطردُ احدٌ طريدةً إليه فيلجا بها إليه إلاّ تُركت له ولم تُخْفَر حَويتهُ. وكان سَدَنتهُ بنو بولان. وكان آخر مَنْ سَدَنه منهم رجل يُقال له صيفي، فاطرَدَ ناقةً خَليّةً لامرأة من كلب من بني عُلَيْم كانت جارة لمالك بن كلثوم الشَّمجيّ وكان شريفاً فانطلق بها حتى وقفها بفناء الفَلْس وخرجت جارة مالك فاخبرتهُ بذهابهِ بناقتها فركب فَرساً عُرْياً واخذ رمحهُ وخرج في اثره فادركه وهو عند الفَلْس والناقةُ موقوفةٌ عند الفَلْس. فقال له: خَلِّ سبيل ناقة جارتي! فقال إنها لربِّك. قال: خلِّ سبيلها! قال: أتُخْفِرُ إلهك. فبوّا له الرمحَ فحلَّ عقالها وانصرفَ بها مالك».

(ابن الكلبي، الأصنام: ٥٩)

ج - «السائبة» و«البَحِيرَة» و«الحامي»: طرد الأمّ

كان «شَرْم» أُذن الناقة عملاً رمزياً، في الصميم من ممارسة طقوسيّة هدفت إلى الانتقال من «الطبيعة» إلى وعي الطبيعة، ومن البداوة إلى الاستقرار، وبالفعل، فإن رمزية شق أُذن الناقة، تشير إلى صلتها الحميمة بعصور المجاعة، عبر إرغام الحيوان على مشاركة الإنسان في تقديم أُضحية رمزية، شقّ الأذن كناية عن رغبة مكبوتة بشقّ الأرض المجدبة، وإصلاحها وبعث روح الخِصْب الدفينة والمُسْتَتِرة. هذه الممارسة التي تَقْتَنِصُ من عالم الحيوان موضوعاً مشتركاً، لممارسة طقوسيّة أعمّ، يستكمل فيها البشر بناء تصوُّرهم عن العالم، لا تزال حتى اليوم تدلّ إلى المعنى نفسه الذي تَستنبطهُ وهو ارتباط ثقب الأذن بالطفولة.

١ - السائبة

تعني كلمة «سائبة»، وهي اصطلاح رعويّ يُطلق أساساً على النياق (ثم الخراف في ما بعد) عندما تُترك، تطرد، فلا يؤخذ حليبها ولا يُجزّ صوفها ولا تذبح، وهذه الكلمة مرادفة لكلمة «هاجَر» لأن المهجور هو المتروك أو المُسيَّب. كانت الناقة السائبة، تُترَك لتسير دون قصد أو هدف وترعى أنّى شاءت، وحيث ذهبت، تُحاط باحتراس غريزيّ من إعاقة حركتها أو تهديدها بالعدوان، وبذا فهي مُقدّسة وعلامَةُ قدسيتها «شَرم أذنها». وبما أنَّ السائِبة تتحرك وتهاجر دون أن يمسُّها أحد، فقد اندمجت دلالة كلمة «سائبة» بكلمة موازية، هاجَر، أو مطرود. فما دلالة طرد الحيوان؟

لمّا كان الحيوان والبدويّ القديم، يعيشان في إطار وحدة تكافليّة، فيها كل مشاعر التضامن والهيام ـ وما من أحد يعشق حيوانه مثل العربي مع إبلهِ ـ، فإن للحيوان كما

الإنسان «هجرته» الرمزية يتواصل فيها مع شريكه المهاجر بحثاً عن الطعام، وبوصفه ـ أيضاً ـ عضواً في عائلة كبيرة مهاجرة، تجمع أفرادها معتقدات دينية مشتركة. برأي ابن إسحق (٨٥ ـ ١٥٠ هـ.) الكاتب الأصلي لنص السيرة النبوية المُعدَّلة من جانب ابن هشام فإن السائبة هي:

> «الناقة إذا تابعت بين عشر أُناث ليس بينهنّ ذكر، سُيِّبت فلم يُركب ظهرها ولم يجزّ وبَرُها ولم يشرب لبنها إلاّ لضيف، فما نتجت بعد ذلك من أنثى شُقَّت أُذنها ثم خُلِّي سبيلها مع أمّها فلم يركب ظهرها ولم يُجزّ وبَرُها كما فعل بأمّها فهي البَحِيرة بنت السائبة».

لكن ابن هشام (٢١٣ هـ: السيرة: ١: ٨٣) خالف معلّمه، وارتأى أنّ هذا التوصيف غير صحيح، وهو لا ينطبق إلاّ على الجمل (الحامي) وأنَّ البَحِيرَة هي:

> «الناقةُ تُشق أُذنها فلا يُركب ظهرها ولا يُجَزُّ وَبَرها ولا يشرب لبنها إلاّ لضيف أو يُتَصدَّق به وتهمل لآلهتهم. أمّا السائبة فهي التي ينذرُ الرجل أن يسيّبها إنْ بُرِئَ من مرض أو إنْ أصابَ أمراً يطلبه».

إذا كانت الناقة المُسيَّبة، المتروكة والمهاجرة، تغدو «مقدَّسة» بفضل شَرْم أذنيها، فإن ثقب أذني المرأة في أصله البعيد، يكون في هذه الحالة، عَلامة «تقديس» لها، وهذا ما يفسِّره وجود «آلهات» في الجزيرة العربية و«معبودات» بالتلازم مع وجود مظاهر عن نظام أمومي، ومع وجود نسبٍ أموميّ عند العرب القدماء، كما تشير إلى ذلك سلسلة من لوائح الأنساب وقوائمها، التي تردُ فيها، وبكثرة، أسماء «أمّهات» قبائل العرب، مثل «خُندف» و«مُرّة» و«خذيمة» و«مدركة»

و«ناجية» و«ماء السماء». وليست هذه الأسماء، برأينا، أسماء (رجال) أو (آباء) في صيغةٍ أنثوية، بل هي أسماء «معبودات» و«آلهات» أنثوية، لعلّها من بقايا انتساب قديم للإلّهة الأم، وقد ترسّبت في ذاكرات القبائل ثم أخذت طريقها إلى قوائم الأنساب، فكما أنّ هذه القبائل تسمّت بأسماء آلهة ذكورية مثل «ذي مُرّار» فإنها انتسبت إلى آلهة أنثوية مثل «مُرّة». وفي هذا النطاق يمكن تأويل انتساب العرب بعامّة إلى «هاجر» حيث عرّفتهم المصادر السريانية واليونانية بهذا الاسم، الذي يُستخدم في سائر المصادر القديمة كاسم للعرب بإطلاق، بوصفهِ انتساباً لإلهة كبرى هي الإلهة الأم «هاجر» المتجسّدة في صورة «ناقة».

تُلمّح أسطورة «طرد» الأم أو هجرتها، وكما وردت في التوراة والموارد العربية التي نقلت الأسطورة، عن «أصل» شفاهيّ متوارث ومستقلّ عن المورد التوراتي، حيث وصلتنا بقاياها عبر نصوص الطبري وابن إسحق في صورة مَرْوية عن «ثقب» أذني «هاجَر»، إلاّ أنّ هذا الطرد يندرج في إطار ممارسة طقوسية عن «بَحر» أذن الناقة وتَشييبِها للآلهة والامتناع عن ذبحها أو شرب لبنها. ولذلك يمكن وضع مخطّط أوليّ لتصوّر جديد عن «المواد» التي تشابكت وتداخلت في الأسطورة على النحو التالي:

أ: رواية عن هجرة الإسماعيليين وانفصالهم عن الجماعة العبرانية الأولى، وتأويل سبب وجودهم في «غَرْبة» ــ التوراة ــ أو وصولهم إلى «مكة» كما في الموارد العربية.

ب: أسطورة عن «طرد» أو «تَشْيِيب» الناقة، وهي الإلّهة الأمّ عند الجماعة العبرانية الأولى قبل تفكّك وحدتها ومن ثم تمايز بطونها وانفصالها.

ج: مَرْوية عن الممارسة الطقوسيّة المُصاحبة لهذا التقدّيس:

اولاد سارة

«حدثني شُعيب بن صخر عن هارون بن إبراهيم. قال رأيتهما ـ جرير والفرزدق ـ في عصابة من خِنْدف والناسُ عُنق على جرير وقيسٌ وموالي بني أميّة وهم يسلّمون عليه (ويسألونه) يا ابا حَزْرَة كيف كنتَ في مسيرك؟ وذلك لمديحه قيساً وقوله في العجم (الفرس):

فَيَجْمَعُنا والغُرُّ اولادَ سارة
ابٌ لا نبالي بَعدهُ من تعذّرا...».

ـ وهذا معتقدٌ قديم عند العرب بأن الفرس هم ابناء سارة زوجة إبراهيم ولعلّه من بقايا ذكريات النفوذ الفارسي في اليمن ـ ـ.

(ابن سلام، طبقات: ٤٠٧)

شَقُّ أذني الناقة كعلامة «ختان» بذئي وطردها وتركها تهاجر في الأرض، هي و«فَصيلها» أيّ: مولودها الصغير. لقد تداخلت هذه المستويات الثلاثة داخل النّص السردي حيث جرى دمجٌ مُطّردٌ صار بموجبه «إسماعيل» طفلاً و«هاجر» أمّاً، وانقلبت الرموز لتُعبِّر، بلغة الأسطورة، عن حدث «تاريخي» هو هجرة الإسماعيليين. وفي الآن ذاته، جرى انزياح في الأسطورة الخاصة بطقس «بَحر» أذن الناقة، حلّت مَحلَّهُ مَرْوية أسطورية بلغة الرموز نفسها، عن هجرة القبيلة الإسماعيلية، وحيث صار حدث طرد الناقة وابنها هو ذاته حدث «طرد» هاجر وإسماعيل. وإذا قمنا بتفكيك هذه المستويات الثلاثة من السرد، فإن فحوى طرد إبراهيم لهاجر، سيكون هو ذاته، برموزه البشرية، مضمون الطقس الديني، إذْ قام إبراهيم وعلى جري العادة القديمة بـ «بحر» أذن ناقته «شَرْمها» وتَسْييبها للآلهة، هي وفصيلها والامتناع عن ركوبها وشرب لبنها. لقد وضع سارد النّص، اسم «هاجر» و«إسماعيل» وهما من مَرْويتين منفصلتين، إحداهما عن هجرة القبيلة الإسماعيلية، وأخرى عن طرد الناقة، وذلك داخل مَرْوية أسطورية جديدة. إنَّ طرد إبراهيم لـ «هاجر» إذا عُولج كحدثٍ تاريخي، وهذا مستحيل ـ عملياً ـ لا يبدو مُبرَّراً أو مفهوماً أو مُقنعاً بحدّ ذاته، فالشجار الذي تقولُ التوراة أنَّه وقع إثر لعب إسماعيل مع إسحق في يوم فِطامه، يتضمن صوراً أسطورية لا عقلانية، قوامها لعب إسماعيل مع أخيه في ذلك اليوم وهو ابن الثالثة عشرة، ولكنه طرد إثر هذا اللعب وهو طفل رضيع بحسب التوراة.

(حام)

نص ابن عبد ربه

«... حجَّ معاوية فسأل عن امرأة من بني كِنانة كانت تنزلُ بالحُجُون يُقال لها دارمِّية الحُجونية وكانت سوداء كثيرة اللحم، فأخبر بسلامتها فبعث إليها فجيء بها. فقال: ما حالك يا ابنة حام؟ فقالت: لستُ لحامٍ إنْ عِبْتَني. أنا امرأة من كنانة...».

(العقد الفريد: كتاب الجمانة في الوفود: ١١٣)

٢ ـ الحامي (حام: الجملُ الأب)

وفي هذا الإطار، يرتبط التشريع اليهودي بتحريم أكل لحم «الجمل» بوجود تحريم سابق على ظهور اليهودية، عرفته

القبائل، ويتعلّق بنظام مماثل لنظام «السائبة»، أساسه تحريم ذبح الجمل (الحامي) وهو الجملُ (الأب) الذي يُعمِّر طويلاً ويعيش حتى ولادة نسل جديد من «أولاده». وهذا ما يفسّر مَرْوية «حُقّ يعقوب» التي تخلط بين صراع الأب ضد «رجل» وانكسار حُقّ وركه من جهة، وبين «أكل عِرْق النّسا» وهو عِرْق الجمل. إنَّ الأصل في هذه المَرْوية هو «تقديس» الجمل (الأب) ـ أيّ: آكل المُرّار كما في الأسطورة العربية حيث جرى الامتناع عن ذبحه أو ركوبه أو جزّ وَبرِه ـ ولكن، ومع الاستقرار، وانفصال بني إسرائيل وتمايزهم عن الجماعة العبرانية الأولى، وتحوّلهم إلى «رعاة أغنام» وماشية (مثل البقر) وتفتّت ملكياتهم من الإبل، وهذا أمرٌ طبيعي، جرى انقلاب مألوف في المعتقدات مع ظهور اليّهودية، فتحوّل «التقديس» القديم للجمل (الحامي) إلى «تنجيس» وتحوّل المُقدّس إلى «مُدنّس»، وتمّ تحريم جديد يمنع المؤمنين باليهودية، من تناول لحم الجمل (الأب القديم). ولذا ظهرت مَرْوية (حُقّ يعقوب) بصفتها راسباً ثقافياً من حقبةٍ عبرانية بعيدة تتّصل بالتحريم الأول (التقديس). وهذا ما تؤكّده رواية ابن سلام (طبقات: ٤٨٣) الدقيقة، عن «الجحّاف» الذي جاء مع أصحابه إلى مكة، وكانوا يطوفون حول الكعبة وقد زمّوا أنوفهم زمَّ البعير، وهي عادة بني إسرائيل الذين كانوا يضعون في أنوفهم حلقة من الشّعر (خزامى)، هي ذاتها التي توضع لـ (الجمل) في أنفهِ، بما يعني أن هذه «العلامة» القديمة التي تَنْتَسبُ إلى نظام «البَحِر» أيّ: شقّ أذن الحيوان أو ثقب أنفهِ، ظلت مستمرة في الراسب الثقافي حتى مع خروج بني إسرائيل من المسرح التاريخي وانقراضهم، وأنّ محاكاة بعض المسلمين ـ في العهد الأمويّ ـ للطقوسيّة الخاصة بالعبرانيين القدماء، لا

يعني قَطُّ، محاكاةً لليهودية، فهذه اعتبرت الجمل «نجاسة»، بل محاكاة في سياق راسب ثقافي متماسك لطقوسية الجماعة العبرانية الأولى، التي جمعت العرب وبني إسرائيل قبل ظهور اليهوديّة بزمنٍ طويل. وبهذا المعنى فإن «الجحّاف» وصَحبه وهم يطوفون حول الكعبة وقد زمُّوا أُنوفهم بخزامى من الشعر، كالبعير، إنّما كانوا حتى مع الإسلام الأمويّ، يواصلون ــ رمزياً ــ طقوسية حرّمها الإسلام تحريماً صريحاً، ولكنها ظلت مستمرة بقوة زخم الراسب الثقافي المتوارث.

تُدلِّلُ هذه الواقعة بلا مراء، على أنَّ بني إسرائيل، عملوا، قبل ظهور اليهوديّة، وسوية مع القبائل العربية الأخرى، بنظام (البَحِيرَة) و(السائبة) و(الحامي) و(الوصيلة)، وأنَّ تقديس الجمل (الأب) و(الناقة) الإلّهة الأم، كان في صلب معتقداتهم الأولى. ولذا جاءت مَرْوية «حُقّ يعقوب» لتروي شيئاً مُحدَّداً عن عبادة الجمل (الأب)، تماماً كما جاءت مَرْوية (طرد هاجر) لتروي الشيء ذاته عن الإلّهة الأم.

الوصيلة

«... الوصيلةُ الشاةُ إذا اتأمت ـ أيْ جاءت باثنين في بطنٍ واحد ـ عشرَ إناثٍ مُتتابعات في خمسة ابطن ليس بينهنَّ ذكر جعلت وصيلة قالوا: قد وصلت فكان ما ولدت بعد ذلك الذكور منهم دون الإناث إلاّ أن يموت منها شيء فيشتركون في أكله، ذكورهم وإناثهم...».

ويبدو أنَّ العرب مع الإسلام المبكر، كانوا لا يزالون يمارسون طقوسيّة (بَحِر) أذن الناقة (شَرْمها) دون إكراه على التخلّي عنها، حتى صدر النهيّ القرآني قويّاً وجارفاً في آياتٍ صريحات لتضع حدًّا لـ «هيمنة» النظام الثقافي السابق على الإسلام. قال تعالى: ﴿ما جعَل الله من بَحِيرةٍ ولا سائبةٍ ولا وصيلةٍ ولا حامٍ ولكن الذين كفروا يَفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون﴾ (المائدة، ١٠٣). تحيلنا الآية القرآنية إلى صُلب مسألة الاصطلاحات الرعوية القديمة التي دخلت في قوائم الأنساب العربية والتوراتية.

حام

«وبنو حام: كُوش ومِصرائيم وفوط وكنعان. وبنو كُوش: سبا وحويلة وسبتة ورَعْمَة وسَبْتَكا. وبنو رَعْمَة: شبا وددان».

(تك: ٩/٢٨ ـ ١٠/٢٠)

إنّ قائمة الأنساب العبرانية القديمة، التي تتضمنُ اسم (حام) كأب أعلى لجماعات متناظِرة مع الجماعات المُنتَسِبة إلى (سام)، لا يمكن أن تكون مفهومة خارج إطار هذا التصوّر

عن عبادة (الجمل الأب) حام، (الحامي) عند العرب. وفي الاسم كل العناصر الفونيطيقيّة لكلمة «حامي» بمعنى: حارس، منقذ، معبود الجماعة، ولكن وتدليلاً على قِدم هذا المعبود جرى ربطه بعصر (نوح) الأسطوري وصيَّروه ابناً من أبنائه، وجدًّا أعلى لهم، تماماً كما فعل العرب بعد إنجاز تمايزهم عن الجماعة العبرانية الأولى المُتحلِّلة والمُتلاشية، إذْ قاموا بوضعه في لوائح أنسابهم استذكاراً لمعبودهم القديم (أبو القبيلة): الجمل الحامي.

نصّ الآلوسي

(بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب: القاهرة ١٩٢٤ - لايدن - هولندا).

«قال رسول الله ﷺ: إنّي لأعرفُ أول من سيَّب السوائبَ ونَصَب الانصاب وأوّل من غيَّر دين إبراهيم قالوا: مَنْ هو يا رسول الله؟ قال: عمرو بن لحي أخو بني كعب - ... - قالوا: فمن يا رسول الله؟ قال: رجلٌ من بني مدلج كانت له ناقتان فجَدَّع آذانهما وحرَّم ألبانهما وظهورهما وقال هاتان لله ثم احتاج إليهما فشرب ألبانهما وركب ظهورهما».

(محمود شكري الآلوسي: ١٨٥٧ - ١٩٢٤ م)

في رأي الفرّاء (ت: ٢٠٧ هـ) فإن الحامي فاعل من (الحمى) بمعنى المنع، وهذا ما لاحظه الآلوسي (بلوغ الإرب: ٣: ٣٨)، فهو الفحلُ إذا لقحَ ولد ولده فيقولون: قد حمي ظهره فيهمل «ولا يطرد عن ماءٍ ولا مرعى» فيما رأى ابن عباس (٦٨٧ م) أنه: «الفحل يولد من ظهره عشرة أبطن فيقولون حمي ظهره فلا يُحمل عليه ولا يمنع من ماءٍ ولا مرعى». ورأى الشافعي (ت:٢٠٤ هـ) أنّه (الفحلُ يَضرب في مال صاحبه عشر سنين). والملاحظ من سياق هذه التأويلات أنّ العرب كانت تختلف في استذكارها للمعاني الأصلية لهذا الاصطلاح وإنْ ظل الجوهر، يُعبِّرُ عن نفسه في صورة معانٍ متشظية عن المعنى القديم، فالحامي هو الجمل الذي قدّسته الجماعة الرعوية وجعلت منه (أباً). ومع هذا فإن تأويل ابن إسحق (السيرة النبويّة ١، ٨٣) والقائل: «إن الحامي هو الجمل ـ الفحل ـ الذي إذا نَتَج له عشر أناث مُتتابعات ليس بينهنّ ذكر، حمى ظهره فلم يُركب ولم يُجزُّ وبَرَه وخُليَ في إبلِهِ فيها، لا يُنْتَفعُ منه بغير ذلك» لم يَلْق قبولاً من تلميذه ابن هشام (٢١٣ هـ). وفي رأينا إن تصحيح ابن هشام لتأويل ابن إسحق لا موجب له، وهو تصحيح يمكن ردّه وتصويبه. لقد كان ابن إسحق على حق

في تأويله، لأن الحامي هو الذي يُنتج «الإناث»، وهذا ما سوف يُحيلنا إلى فكرة «وأد الإناث» عند القبائل، ذلك أنّ وجود جمل أب لا ينتج سوى «الإناث» يهدِّدُ باستمرار، بحدوث خلخلة في ممتلكات القبيلة، ولذا كان لا بد من عزلهِ عن القطيع، وفي هذا الإطار فإن (وأد الإناث) يمكن أن يتّصل ـ كممارسة طقوسيّة ـ بمسألة الأنساب الأمومية التي جرى، في وقتٍ ما، القطع معها وتجاوزها، بأكثر مما يتّصلُ بمجرد عادات قبليّة.

النساء ولحم الناقة

﴿قلْ أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزقٍ فجعلتم منه حراماً وحلالاً قلْ الله أذن لكم أم على الله تفترون﴾ [يونس: ٥٩].

ـ قرآن ـ

٣ ـ البَحِيرَة: «التعالي الأنثوي» عن لحم الناقة

ارتأى الفقهاء المسلمون والإخباريون في روايتهم لنظام (البَحِر) القديم عند العرب، أنَّ البَحيرَة هي: «الأنثى التي تكون خامس بطنٍ، وهي ناقةٌ لا يحل أكلَ لحمها ولبنها للنساء». (بلوغ الإرب ٣، ٣٦، ٣٩. ابن هشام: ١، ٨١). تشتقُّ كلمة «بَحِيرَة» على وزن «فعيلة» من البَحِر وهو الشَقّ «بحروا أذنها وشقّوها وامتنعوا عن نحرها، فإن ماتت اشترك الرجال والنساء في أكلها» وارتأى ابن المُسيّب (١٣ ـ ٩٤ هـ) مثله مثل مجاهد وابن إسحق أنها «التي ولدت خمس إناث فشقّوا أذنها وتركوها هملاً» أما قتادة (١١٧ هـ) فارتأى أنها التي «إذا نتجت خمسة بطون فنظر في الخامس، فإن كان ذَكراً ذبحوه وأكلوه، وإنْ كانت أنثى شقّوا أذنها وتركوها ترعى». ما المغزى الذي ينطوي عليه هذا التعالي الأنثوي عن أكل لحم الناقة؟ إن أسطورة امرئ القيس تفسرُ، على نحوٍ ما، بعض أسرار هذا النظام القديم، الذي يلعبُ فيه تحريم أكل لحم الناقة بالنسبة إلى النساء دوراً محورياً، وهو جدير بأن يُفهم في الإطار ذاته لتحريم لحم الجمل في التوراة، وتحريم «أكل عِرْق النِّسا» في مَرْوية «حقُّ يعقوب». تقول الأسطورة(نصّ الأنباري: شرح القصائد السبع الطوال

الجاهليات: ١٤) إنّ امرأ القيس تعقّب أثر محبوبته ومعها مجموعة من العذارى:

«فَعَدِلنَ إلى الغدير فَنزلنَ ونَحَّين العبيدَ عنهنّ ودخلنَ الغدير. فأتاهنّ امرؤ القيس مخاتلاً وهنّ غوافل فأخذ ثيابهنّ في الغدير ثم جمعها وقَعَد عليها وقال: والله لا أعطي جاريةً منكن ثوبها ولو ظلّت إلى الليل حتى تخرج كما هي متجرّدة».

يمضي النّص النقدي على هذا الطريق قُدماً، ناسِجاً أسطورة جديدة من قلب نصّ المُعلّقة ليسرد على المتلقين، قصة هذه المبادلة ذات البُعد الشهواني المرير: عُرْي الحبيبة لقاء الطعام، وفي سياق مغامرة عاطفية تلعب فيها العذراوات الفاتنات، دوراً مكرّساً، بدرجة أكبر مما نتوقع، لأجل إظهار شراكة جديدة بين الرجال والنّساء في «عقر» الناقة وتناول لحمها. على هذا المنوال تخرج، أخيراً، محبوبة امرئ القيس، عريانة، ثم لِتَسمَعَ في هذه الأثناء دعوات محمومة لذبح الناقة، لأن الجوع دهم العذارى، بيد أنّ الأسطورة سرعان ما تبدو، وكأنها تتطوّر في سياق حدث مركزي جديد ومفاجئ إذْ:

«أقبلَ النّسوة عليه فقلن له: غدّنا فقد حبستنا وجوّعتنا».

وعندئذٍ يسارع الشاعر الأسطوري (آكل المُرار ـ المُرّ) إلى الردّ على دعوات النّساء بذبح الناقة، بسؤال مفاجئ ومُحيّر: إنْ نحرتُ لكنّ ناقتي، هل تأكلن منها؟ على هذا النحو، أيضاً، سيقوم الناقد بإنشاء نصّه النقدي استناداً إلى قراءة ميثولوجية للقصيدة:

«ويومَ عَقَرْتُ للعذارى مَطيّتي
فيا عجباً لِرَحْلِها المُتَحَمَّلِ
فَظلَّ العذارى يَرتمينَ بلحمِها
وشحمٍ كهُدّابِ الدِّمَقْسِ المُفَتَّلِ»

نحر الناقة

رَغَا فَوقَهُم سَقْبُ السماء فداحضٌ بشِكّته لم يُستَلبْ وسليبُ
ـ رغا فوقهم سقب السماء، بمعنى: هلكوا كما هلكت ثمود بعد نبح سَقْب الناقة (فصيلها، ولدها).

(ديوان علقمة الفحل ـ جاهلي ـ ١٧)

النساء والناقة

نصّ ابن عباس

«عن ابن عباس: هي الشاة تنتج سبعة أبطن فإن كان السابع أنثى لم ينتفع النساء منها بشيء إلا أن تموت فيأكلها الرجال والنساء. وقال ابن قتيبة: إنْ كان السابع ذكراً ذبح وأكلوا منه دون النساء وقالوا خالصة لذكورنا محرّمة على أزواجنا، وإنْ كانت أنثى تركت في الغنم وإنْ كان ذكراً وأنثى فكقول ابن عباس».

(٦٨٧ م: بلوغ الأرب، ٣: ٣٨)

في السؤال المُلقى على النّساء، المثير للدهشة والحُيْرَ: «إنْ نحرتُ لكنَّ ناقتي فهل تأكلْن منها؟» يكمن سؤال آخر: هل يمكن للعذراوات الجائعات أن يشاركن الرجال في تناول لحم الناقة؟ أو الاشتراك في ذبحها؟ تُخفي صيغة السؤال تردّداً من احتمال ألاّ تُقدِم (النساء) على خرق الحرام، كما أن الصيغة تَخْتَزِنُ نمطاً من التخاذل والريبة حيال قوة ونفوذ مبدأ حرمان المرأة (الأنثى) من تناول لحم شَبيه، مماثل في غرائزيته. ولكن لمّا كان الجوع شديداً، فإن هذا الأمر لا بد يشيرُ إلى الإطار التاريخي، الفعلي، الذي ارتبطت به الأسطورة، نعني وجود مجاعة عظيمة كانت تعمل على تهشيم أنظمة الحرام وتفكيكها وتحطيم تَقْييداتها الصارمة. إنَّ الإقبال الشهواني (العُرْيَ) على تناول لحم الناقة والذي تُلخصهُ عبارة «يَرْتمينَ بلحمها» بمعنى يتخاطفْنَهُ، حيث كل فتاة تُعطي الأخرى قِطَعاً منه، أو مِزَقاً يَتقطّر منها شحم له بياض عجائبيّ مماثل وشبيه ببياض الثياب الحريرية ولمعانها (الدمشقية) (دِمَقْس)، هو إقبالٌ شهواني مُنفَلِتٌ على لحم مُحرّم، يترادفُ مع العُرْي في غدير الواحة الصحراوية، ويتناظر معه تناظراً تناسبيًا خلاّباً. وهذه في مجملها صورٌ شعريّة عن الطريقة التي اجتيز فيها حاجز الحرام وتفكيك قيوده في زمن المجاعة. تسيرُ هذه الأسطورة، في الاتجاه المُغاير لما انتهت إليه إشارات مَرْوية «حُقّ يعقوب»، فها هنا سردٌ مُنَمّقٌ وحارّ لقصة انتهاك شهواني للتشريع الديني القديم، لَعبثٍ مُغامرٍ يُجيزُ ذبح الناقة وتناول لحمها، من النساء والرجال معاً في مأدُبةٍ طقوسيّةٍ، فيما على الضدّ من ذلك، تمضي مَرْوية «حُقّ يعقوب» صوبَ تثبيت نظام الحرام بالنسبة للجمل.

يرتئي ابن المُسيَّب مفهوماً لـ «البَحِيرَة» بالكاد يحصرها في

نطاق الولادات الأنثوية، أيّ التي ولدت «خمساً أو سبعاً أو عشراً» ثم مُنِعَ لبنها فلا تُحلب ولا تذبح. وافترِضَ في هذا السياق من المجادلات الفقهية للآية القرآنية، أنّ الناقة احتفظت بموقعٍ متميز وخاص وربما استثنائي في الشرائع الأولى لمجتمعات القبائل المهاجرة والمُمتَلِكة للإبل، حين قامت بتقديسها وبترك «علامة عهد» معها: شَرْمُ أذنها وطردها رمزياً. والأمر الذي يُفهم على نحوٍ لا مراء فيه من سائر المَرْويات والأساطير والمدوّنات التاريخية، التي دارت حول هذا المحور المركزي في التشريع الدينيّ، هو أنّ الإبل بإجماعها، النياق والجِمال، كانت موضوعاً لتحريم دينيّ أثير، حافظ بقوة على ممتلكات القبيلة من التفتّت والضياع. وهذا ما يُفسر لنا سرّ إلحاح الإخباريات العربية على إفراد حيّز خاص لأساطير «عقر الناقة»، كما هو الحال مع ناقة صالح في ثمود وناقة البسوس. وعلى الرغم من التضارب المأسويّ في تأويلات الفقهاء والإخباريين المسلمين، منذ فجر الإسلام، لمصطلحات «البَحِيرَة» و«السائِبة» و«الحامي» و«الوصيلة» والخلط بينها بصورةٍ اعتباطيّة، أحياناً، فإن ثمة إمكانية لرؤية ما يشبه الإجماع على أنها تخصّ تحريم ذبح الإبل، كما تخصّ ممارسة محدّدة، طقوسيّة طرد الناقة بعد شقّ أذنها و«تَشْيِيبها».

(حام)
حُولُ الوصائلِ في شريفِ حُقِّه
والحامياتُ ظهورها والسِيَّبُ
(نقله ابن هشام السيرة: ٨٤ ـ لشاعر مجهول).

خارج هذا التشتّت المريع في مقاربات الفقهاء وعلماء اللغة والقُرّاء والمفسّرين لجملة هذه المصطلحات، حيث يجري ـ أحياناً ـ تخيّل بعضها وكأنها تَخصُّ الشياه لا الإبل، مع أنّ النّص القرآني يمكن أن يقرأ في سياق قراءة الموروث الثقافي الراسب، والذي يشير إلى شرْعَةٍ قديمة نهى الإسلام عن الالتزام بها، فإن قدراً مماثلاً من تطاير بعض المعاني الأصلية وتبعثرها، كان لا يزال يشوب هذه المفهومات، ربما بسبب

(حام)
«قال: لا والله ما أنا من الموز. قالت: فممّن انت؟ قال: رجلٌ من أولاد حام. قالت: أتعرف الذي يقول:
فلا تنكحنَّ أولاد حامٍ فإنهم
مشاويه خلق الله حاشا ابن أكوعٍ».
(المسعودي: ٤: ١٢٦)

تحوّل الممارسة إلى «طقوسيّة» شديدة الرمزية لا محتوى لها، تقريباً، عشية ظهور الإسلام. وبالطبع، نظراً لنسيان ذكريات هذه الشرعة أو تلاشيها أو تآكلها، حيث باتَ مُتعذّراً تَذَكُّر المفهومات القديمة، وحدود ووظائف كل اصطلاح نمط الطقوسيّة المرتبطة به ونوعها: الطرد، العزل، شق الأذن، التشييب، الإهمال، الذبح. لقد كانت كلّ هذه الممارسات مع انتصار الإسلام، راسباً ثقافياً مستمراً باستمرار «مجتمعات الإبل» وتقاليدها وعاداتها الغذائية، أيّ: شكلاً من الثقافة غير قابلٍ على السيطرة والضبط، وشكلاً من التداعيات الدينية البدْئية، يَصبُّ في سياق مناوئُ للإسلام نفسه، ومن قلب هذه التداعيات الدينية ونواتها (استمرار عادة شَقّ، أو شَرْم أذن الناقة) ومن دون أن تبقى أيّ محتوى لها، انبثقَ هذا التضارب المأسويّ في فهم هذه المصطلحات حيث جرى خلطها مع بعضها. وقد بلغ هذا التشوش حدًّا حمل ابن عباس على الردّ، في سياق المساجلات حول (السائبة والبَحِيرة والحامي والوصيلة) أن معنى آية ﴿ما جعل الله من بَحيرَة ولا سائبة﴾ قُصِد به كل بعير. وفي الواقع، فإن كلمة «سائبة» على وزن فاعلة مُشتقّة من الفعل الثلاثي (سابَ) بمعنى: أهمَلَ، طرد. وكان البعض من العرب في إطار تقاليد «التسييب» هذه، إذا عادَ من سفرٍ وقد كتبت له النجاة من أهوال الصحراء، نَزلَ عن بعيرِه أو ناقته، فور وصوله إلى مضارب قبيلته قائلاً: «هي سائبة» أيّ: «نذرٌ» لا تركب ولا تُذبَح ولا تطرد عن مرعى أو ماء. وغالباً ما يتولى سَدَنة بيوت العبادة والأصنام حماية «الحيوانات المطرودة» السائبة، وتصبح من ممتلكات بيوت الآلهة ودور العبادة.

طرد هاجر
«فحلفت لتقطعنّ بضعةً منها ولتغيرنّ خَلقها ثم ثاب إليها عقلها فبقيت متحيرة فقال لها إبراهيم: اخْفضيها واثقبي أذنيها. ففعلت ذلك فصارت سُنَّةً في النساء. ثم قالت لهاجر: لا تسكني في بلد. وأوحى الله لإبراهيم أن يأتي مكة».
(الطبري: ١: ١٣٠، الجاحظ - الحيوان: ٧: ٢٧، الثعلبي: ٧١)

طرد «الإلّهة الأم» وابنها: الختان الأول

في هذا السياق، يمكن إعادة تَنْسيب صورة «هاجر» التوراتية والعربية الموازية والمتماثلة، إلى جوّ الطقوسيّة ذاته، فهي «الناقة السائبة» التي شُرِمَت أذنها وطردت مع «فصيلها». والفصيل هو ولد الناقة الذي يكون آخر بطن لها، حيث يُلحق بأمه ويُطرد معها. والنظر إلى صورة «هاجر» من هذه الزاوية، قد يساعد في فصل هذا الجزء من المرْوية الأساسية عن «هجرة الإسماعيليين» الذي هيمن على كامل المَرْوية، وإعادة إدراجه في إطار المحمولات الرمزية والنظام الإشاري. هذا التفكيك ضروريٌّ للغاية لأجل فهم أعمق للمعاني والدلالات المنبثقة عن هذا الدمج المثير بين مادتين: إحداهما: تتصل بنظام (البَحِر) القديم، الذي تطوّر عنه الختان كما نعرفه اليوم، والأخرى، تتصل بمَرْوية عن هجرة قبيلة تحدَّر منها العرب.

تُظهِرُ الصورة التوراتية والعربية على حدّ سواء، إسماعيل، كصبيٍّ مختون ابن الثالثة عشرة، تماماً كما تظهرانه كطفل رضيع في الآن ذاته حين طُرد مع أمّه، التي تعرّضت، هي الأخرى، إلى نوع من «الختان» تمثَّل في ثقب أذنيها و«خَفْضِها». إن أساطير ومَرْويات طرد «الإلّهة الأم» أو «هجرتها» مع ابنها، بالكاد تتضمن تمايزات صارخة أو فروقات جوهرية، بل هي على العكس من ذلك، تبدو متماثلة، فـ «هروب يسوع وأمّه» ولجوئهما إلى المغارة في المُعتَقد المسيحي، يتناظر مع «هروب موسى» الطفل وأمّه من الفرعون المصريّ، أو هروب سرجون الأكدي، الأقدم، الذي رُمي في النهر داخل «سلّة». والمثير أنّ الأسطورة العربية عن طرد هاجر صوب مكة، تتلازمُ مع تحوّل هذا الوادي المجدب إلى وادٍ خَصْب؟ وهذه إشارة مسكوتٌ عنها في تأويل طرد

هاجر عند الفقهاء والإخباريين، مع أنها تتضمّن كل المعاني التي تفسّر سرّ الطرد: إذْ هي تطرد لكي تنشر الخصب في الأرض المجدِبَة، تماماً كما تُطردُ «الناقة المُقدَّسة» لتسيرَ في الأرض دون أن يعترضها أحد. وفي الأساطير الفينيقيّة التي استعارها الإغريق، يظهر «قَدْموس» (قَدْمه ـ في التوراة والإخباريات العربية) وهو يسيرُ خلف بقرةٍ مُقدَّسة لكي يبني، في النهاية، مَعبد «طيبة» عند الأثر الذي تركتهُ عندما توقفت عن المسير. وهذا هو المغزى الحقيقي الكامن في صورة الناقة التي تُترك أو تهمل وجعلها «سائبة» للآلهة. وهذه هي «الإلّهة الأم» التي ولدت «سبع بطون أو عشراً ثم سُيِّبت للآلهة» أو تركت تهاجر في الصحراء لكي تنشر الخِصْب فيها. (تركت هاجر في الصحراء مع ابنها في زمن كانت فيه المجاعة قد ضربت أرض كنعان كما يقول النّص التوراتي ومباشرةً بعد ختان إسماعيل).

وعلى الرغم من وجود سلسلة من التضاربات عند الفقهاء المسلمين، تطاول تعريف نظام «البَحِر» حيث يُدمج مع «السائبة والحامي والوصيلة»، من شأنها أن تكشف عن درجة التآكل في النظام الثقافي القديم، وربما اندثار أو انزياح مفهوماته الأصلية، فإن هذه التضاربات ـ ويا للغرابة ـ تكشف في الآن ذاته، عن ثراءٍ خلاّق ومدهش في التصوّرات الدينية المُحيطة بالشرْعَة ذات الطابع الطقوسي، والأثر العميق الذي تركته في ذاكرات القبائل، حيث أمكن، بعد مضي زمن طويل، تَذكّر وظائفها وآليات استخدامها. وفي قلب هذه الشرْعَة، نُظِرَ إلى «فَصْد عِرق» الجمل أو الناقة وشرب الدم، تفادياً لموت مُحقّق من العطش جرّاء نفاد ماء المهاجرين، كما نُظِرَ إلى تحوّل هذه «العادة» إلى «عادة غذائية» سرعان ما دخلت مائدة طعام القبائل المهاجرة، على

الناقة وفصيلها

«... وبعث الله صالح نبيًا إلى ثمود. قالوا يا صالح أظهر لنا من هذه الصخرة ناقة. فاستغاث بربه فتحرّكت الصخرة وتململت وبدا منها انين ثم انصدعت من بعد تَمخُّض وظهر منها ناقة. فضربَ قيدار عرقوبها فَنَحرها ولاذ «السَقْبُ» بصخرةٍ فلحقه بعضهم فقتله وفرّق لحم الناقة».

«... ودخلَ صالح القرية فلما رآه الفصيلُ بكى حتى سالت دموعه».

«... وكانت الناقة تطلع ظهر الوادي فتهربُ منها اغنامهم. وتهبط إلى بطن الوادي فكانت المواشي تنفرُ منها إذا راتها...».

(نصوص: الطبري، ١: ١٥٩، ١٦٠. المسعودي: ٢: ١٥٧. الثعلبي النيسابوري: ٦٦، ٦٧)

أنهما، معاً، من بقايا ممارسة سابقة حرص المُشرّع على إعاقة أي اقترابٍ منها، أو بدرجة أقلّ، الإفراط في استمراريّتها بعدما جرى تخطّي الدوافع والبواعث. ولذلك فإن تحليل سائر مواد هذه الشرعة، يستلزم عودة منظّمة لرؤية المماهاة البارعة، بين ممارسةٍ اضطرارية مُتسرّبة من عصر المجاعة، وبين ممارسة موازية قوامها شقّ أذن الناقة، ثم طردها مع فصيلها (ابنها)، بصفتهما مادتين أصليتين تخصّان، على نحوٍ غير متوقع، حلم الجماعة بالخِصْب، والذي عبّرت عنه القبائل في مَرْوياتها وقصصها وحكاياتها أو أشعارها وأخبارها. بهذا المعنى فإن مَرْوية «حُقّ يعقوب» قد تكون من مَرْويات «مجتمعات الإبل» لا «مجتمعات الخِراف»، وبالتالي فإن التوراة لم تفعل أكثر من تسجيل هذه المَرْوية وإعادة تَنْسيبها، ضمن التشريع الديني اليهودي كَمرْوية تخصُّ بني إسرائيل لا العرب.

ومن المحتمل، في هذا الإطار، أنّ لتأكيدات علماء الآثار، بأن الختان كان ممارسة رَغْوية تخصّ جماعات سامية (بدوية) غربيّة (من الجزيرة العربية) أهمية استثنائية في سياق فهم مضمون أسطورة ختان إسماعيل وشَرْم أُذن الناقة، إذْ عثر علماء الآثار في موقع (تبّة كورا) شمال العراق، على نموذج صخري من «عضو الذكورة» مختوناً، وهو يعود بحسب ما نقل هاري ساكز (عظمة بابل: ٢١١) إلى نحو ٣٠٠٠ ـ ٢٥٠٠ ق.م.، أيّ إلى ما قبل العهد الأسطوري لإبراهيم وموسى كما تحدثت عنه التوراة. لقد أنهى هذا الاكتشاف جدلاً عقيماً كان يدور بين المؤرخين والعلماء حول «عصر الختان الإبراهيمي» الأسطوري بإعادة وضعه في عصر سابقٍ لظهوره. وإذا أخذنا ملاحظة هاري ساكز، السَديدَة القائلة: (إن الختان لم يلعب، قَطُّ، في حياة

السومريّين والبابليين أي دورٍ تقريباً، نظراً لأنهم لم يكونوا يمارسونه) فإن هذه الممارسة، يجب أن توضع، في هذه الحالة، ضمن إطارها الصحيح، بصفتها ممارسة طقوسية تخصّ الجماعات الرّعويّة الهَلِعَة من الجدب والجفاف والقحط. وبينما كان السومريون والبابليون يعيشون في مدن مزدهرة وثرية، ويعرفون نمطاً من الحياة المدنية المنظّمة، كانت الجماعات السامية الغربية (بدو الجزيرة العربية) تجوب البوادي بحثاً عن الطعام وتقوم بمهاجمة ثغور الامبراطورية البابلية، حيث إنها تركت، هناك، وفي موقع من مواقع صداماتها المحتملة، «نُصباً» صغيراً عن «عضو الذكورة»، الذي يُكَثِّفُ دلالياً فكرتها عن الخِصْب باعتباره تناسلاً. وثمة في هذا السياق، دليلٌ لغويّ ثمين لطالما أُسيء استخدامه لا من قِبَلِنَا نحن المعاصرين، وإنما من جانب القدماء كذلك، نعني المثل أو المأثور العربي القديم، الذي يُقَسّم العالم إلى طبقتين أو صنفين من البشر: «أهل المَدَر وأهل الوَبر».

في رأينا، لا تعني كلمة «مَدَر»: المطر (كما نقول: كان المطرُ مِدْراراً أيّ غزيراً) كما لا تعني بالضبط القاطنين في المدن حيث نقوم، طبقاً لهذا التقسيم، بوضعهم في تقابلٍ دلالي مضاد لقاطني البوادي من أهل الوَبر، بل تعني على وجه التحديد: القُلْف. وهذا رأي ابن منظور وجمهرة علماء اللغة القدامى، فأهل المَدَر تعني «أهل القُلْفَة». إنّ تمييز سكان المدن، وتَنْسيبهم إلى صورة نمطية بصفتهم «أهل قُلْفَة: أيّ أهل مَدَر» يتوافق مع ملاحظة ساكز بهذا الشأن، لأن سكان مدن سومر وأكد وبابل لم يكونوا يمارسون الختان، وفضلاً عن ذلك، فإن هذا التّنْسيب يجعل من «الختان» موضوعاً صراعياً يكرّس الصورة التقسيميّة النمطية للعالم القديم.

ختان إبراهيم

«... قال النبيّ ﷺ: اخْتَتَن إبراهيم بقدوم وقد فُسرت قدوم هنه بانها ثنية بالسراة - سراة عسير - كما انها موضعٌ على مبعدة ستة أميال من المدينة وفي الصحاح: هي موضعٌ وقَدَم: موضع باليمن. ولكنها فُسرت أيضاً كاداة. والقدوم أشبه بالسكين المصنوعة من الحجر...».

(نصّ ابن منظور وياقوت) - بتصرف -

المَدَر (أهل المدَرَ وأهل الوبر)

«... وفي المَثَل الأمْ من مادر. وهو جدّ بني هلال. وفي الصحاح هو رجلٌ من بني عامر بن صَعصعة.

ويُقال للرجل الذي لا يَمْتَسِحُ بالماء ولا بالحجر امْذَرَ والأمْذَر: الاقلف.

والعرب تسمّي القرية المبنية بالطين واللبِن: المَدَرة ومَدَر: قرية باليمن وأهل المَدَر: أهل القرى والأمصار.

وفي حديث إبراهيم النبيّ: أنّه ياتيه ابوه يوم القيامة فيساله أن يشفعَ له فيلتفت إليه فإذا هو بضبعان أمْذَر...».

(ابن منظور: لسان، مادة مَدَر)

وسنرى تالياً، كيف أن الختان لعب دوراً محورياً في النزاع بين الجماعات وفي قوائم الأنساب العربية والعِبريّة. تعني كلمة «الأمْذَر»: الأقلف. وقد وَصَف العرب الجماعات البدوية من «مجتمعات الإبل» المُمتَنِعَة عن ممارسة الختان بـ «بني مَذْراء». وفي الحقيقة فإن «مجتمعات الإبل» لم تكن موحّدة النظرة في ما خصّ مسألة الختان حتى عشية ظهور الإسلام. فقد كشفت «معركة أُحد» بين المسلمين والوثنيين من قبائل ثقيف وقريش، أنَّ بين القتلى من المشركين «قُلْفَاً» مع أنّ أكثرية من هؤلاء كانوا يمارسون الختان. وفي قائمة أنساب القبائل المنتسبة إلى «هلال» نجد أن اسم الأب الأعلى لهذه القبائل يُدعى «مادر» أيّ: الأقلف، وهي إشارةٌ لا تماريها العين، بأن نسب القبيلة التي عُرفت بـ «بني مادر» يندرج في إطار توصيف حالتها القديمة، يوم كانت من «أهل القُلْفَة». ويبدو أن القبائل تركت فضلاً عن الأدلّة اللغوية عن حقيقة أنسابها المُتخيّلة، مواضع وأماكن خلّدت هذه الذكرى عن النزاع الذي دار، أصلاً، حول الخِصْب من خلال رؤية طقوسية إلى الختان، ومن هذه المواضع أسماء قرى يمنية ذكرها ياقوت الحمويّ في معجمه عرفت بـ «مَدَر» بمعنى: الأرض القاحِطة، المجدِبَة، أيّ: «القَلْفاء»، وهذا هو ـ في رأينا ـ الأساس الصحيح لتقسيم العالم القديم كما تخيّلتهُ القبائل.

وهناك شاهد لغويّ مثير، آخر، يُدلِّلُ على الفكرة ذاتها، ويصبُّ في الاتجاه العام لفكرة انعدام وحدة النظرة، بين الجماعات البدوية إلى الختان، نعني كلمة «نَصْراني» و«نصارى».

لقد شاعَ بين القدماء، وكذلك المعاصرين، وحتى بين مسلمي الدعوة الإسلامية، أنّ المقصود من كلمة «نصراني»

التي تُطلق على فِرقة من المسيحيين أو على المسيحيين بعامة، الإشارة ضمناً إلى مدينة الناصرة المعروفة في فلسطين المحتلة، بل هي اشتقاق منها كما ذهب اللغويون القدماء، وهذا غير صحيح. وإذا كان هناك من يزعم أن كلمة «نَصْراني» من الناصرة، فإن الواقع يُفنّدُ هذا الزعم الفجّ، إذ يتوجب علينا أن نُسمي ـ في هذه الحالة ـ كل مسلمي الناصرة بالاسم نفسه فنقول عنهم «نصارى» وهذا غير معقول. وقد ضعَّف ابن منظور هذا الرأي الذي طرحه كبار علماء اللغة الذين ربطوا بين اسم الناصرة (المدينة) والمسيحيين فيها.

تعني كلمة «الأنصر» عند العرب «الأقلف». وفي حديث للنبيّ ﷺ يَرِدُ قوله: «لا يؤمَنكمُ أَنْصَر» أي: أقْلف.

قال شاعرٌ جاهلي يصفُ ناقَتَيْه وقد طأطأتا رأسيهما من التعب والإعياء:

«فكِلتاهما خرّت وأسجَدت رأسها
كما أسجَدت نُصْرانة لم تَحنَفِ»

وتدليلاً على عمق التمايز والانقسام لا بين «مجتمعات الإبل» و«مجتمعات الخراف» وحسب، وإنما كذلك بين «المختونين» و«القُلْف» بكل ما يعنيه ذلك من تشابكات فظّة ومزعجة مشوّشة للفهم، فسوف أسوقُ هذا المثال، لأجل البرهنة على نمط زائف رائج حتى في ثقافتنا العربية المعاصرة، ونظرتها التقليدية إلى ماضي القبائل.

بنو عذرة

جرير:
غَمَزَ ابنُ مُرّة يا فرزْدَقُ كَيْنَها
غَمْزَ الطبيبِ نغانغَ المعذورِ
ـ الكين: لحم الفرج. والعُذرَة وجع الحلق من الدم وذلك الموضع يسمى عُذرة ـ

لقد اشتهرت إحدى القبائل العربية المعروفة باسم «بَني عُذرة» بما دُعيَ اعتباطاً بـ «الحبّ العذري»، حتى خرج علينا المؤلفون التاريخيون والأدباء العرب، بتعابير تدمج دمجاً مُفْرِطاً في الأريحيّة والتساهل بين القبيلة وبين اصطلاح «الحبّ العذري»، حيث بات أمراً مفروغاً منه أنهما شيء واحد. وتمّ، في هذا الإطار، تصديق مزاعم أدبية قديمة عن

«حبٌّ عذري» ارتبط باسم قبيلة «بني عذرة» كأن ما من قبيلة أخرى عرفت مثل هذا الحب؟ الذي صار حِكراً لها، وأنَّ سائر القبائل الأخرى لا تعرف سوى «الحبّ الدنس»، وهذا غير منطقي. ولأننا نعتقد بنسيان الأصل البعيد للاسم، وهو توصيفٌ لحالة القبيلة أكثر مما هو تعبير عن امتلاكها لامتياز يَرفعُ من شأنها بين القبائل، فإن رد الاسم إلى معناه سيكون أمراً ملحاً. تعني كلمة «عَذْرة»: الختان، ومنها جاء اسم القبيلة، التي انْتَسبت، شأنها شأن القبائل الأخرى، إلى ذكرياتها عن طفولتها، فتسمّت باسم أبٍّ أعلى. قال الشاعر:

في فـتـيـةٍ جـعـلـوا الـصـلـيـبَ إلـهـهـم
حـاشـايَ إنّـي مـسـلـمٌ مَـعْـذورُ».

والعَذْرَةُ، والإعذارُ والعَذيرُ، كلها، بحسب معاجم اللغة العربية القديمة: طعام الختان. وفي حديث للنبيّ أورده ابن منظور قال ﷺ: «الوليمةُ في الإعذارِ حقٌّ». ومن الواضح تماماً، أننا أمام تقليدٍ عربيّ قديم عرفته الجماعات العربية الأولى، أساسهُ إقامة مأدُبة طعام للمختون، وهو ما يوطّد فكرة ارتباط قطع القُلْفَة بطقوسية الطهارة والخِصْب. وكانت القبائل جَرْياً على تقليد من تقاليدها تَختنُ ما بين (عشر سنوات وخمسَ عشرة سنة)، وفي بعض الموارد الإسلامية يَرِدُ قول للنبيّ ﷺ: كنا أعذارَ عامٍ واحد، بمعنى: خُتِنَّا في عام واحد. وثمة أكثر من رواية تشير إلى (أنّ النبيّ ولد مَعْذوراً مسروراً) أيّ: مختوناً مقطوع السرّة. كما يُقال في اللغة: أعْذِروا للقوم، بمعنى: أولموا لهم، أو أقيموا لهم مأدبة طعام. ويبدو أن مأدبة طعام الختان دخلت في هجاء القبائل، وقديماً هجا شاعرٌ جاهلي قبيلة ربيعة وعيَّرها بالمجاعة. قال:

«كلُّ الطعامِ تشتهي ربيعة
الخُراس والإعذار والنَقيعَة».

بهذا المعنى فإن كلمة «عَذْرَة» التي صارت اسماً لأب أعلى في قوائم الأنساب العربية، يمكن أن تُحال إلى توصيف قبيلة لنفسها، تمايزت داخل «مجتمعات الإبل» كونها من القبائل المختونة.

يَرِدُ اسم «بني عَذْرَة» لأول مرة، في نقشٍ معروف لآشور بانيبال نحو ٨٥٤ ق.م. في صورة «بر ـ عَذْري» والتي قرئت من قبل علماء الآثار على أساس أنّ «برّ» هي الكلمة العربية الجنوبية ذاتها بمعنى (ابن، بني) كما قرئت (عدري) (عَذْري): عَذْرَة. وفي الواقع، فإن اسم «عذرا» «عَذْرَة» أو «عَذْرَة» هذا لا يزال محفوظاً قبل تاريخ النقش الآنف في صورة اسم لموضع قديم في بلاد الشام، على طريق تدمر هو (عدرا)، تماماً كما هي صيغته القديمة (من دون نقطة فوق الدال)، بما يدعم وجوداً حقيقياً لقبيلة عربية من القبائل الأولى، كان لها ـ ذات يوم ـ شأن كبير لارتباطها بفكرة الطهارة الدينية.

تنتسبُ (عذرة) في قوائم الأنساب العربية ولوائحها إلى «قُضاعة» اليمنية الأصل والعدنانية النشأة، وكانت ديارها التي استقرّت فيها، في وادي القرى ثم تبوك حتى أَيْلَة قبل هجرتها الكبرى صوب بلاد الشام. ومن الفعل الثلاثي «عَذَر» بمعنى (ختن) اشتقّ العرب كلمة «عذراء» وبه سُمّيت كل امرأةٍ بكر لم يَمْسَسْهَا رجل. وبحسب ابن منظور (مادة عذر) فإن «العُذْرَة» تعني هنا البكارة وقد استُخدم التعبير للإشارة إلى نوع من (القطع) الرمزي لأن المرأة إذا خُفِضَت (والخَفْضُ: الختان الأنثوي) قُطِعت «نواتها» وقد افترضَ فقيه إسلاميّ مرموق هو ابن القيّم الجوزيّة (ت نحو ١٣٥١ م.)

جرير
(ربيعة الجوع: هو ربيعة بن مالك بن زيد مناة بن تميم وهم ربيعة الجوع:
يُحالِفهُم فقرٌ قديمٌ ومذلّة
وبِئس الخليطانِ المذلّةُ والفقرُ
فصبراً على ذلّ ربيع بن مالكٍ
وكلُّ ذليلٍ خيرُ عادتهِ الصبرُ)

في كتابه (أحكام المولود) أن ختان المرأة قد يكون مُتَضَمِناً لنوع من العلامة على عبوديّة المولود، تماماً كما هو الحال مع العبد الذي تُكوى جبهته أو تُقطع أذنه أو يُجدع أنفه كعلامةٍ على استرقاقهِ (حتى إذا أَبَقَ رُدَّ إلى مالكه بتلك العلامة)، وهذا رأي جريء غير مألوف في تأويلات الفقهاء للختان. وبهذا المعنى فإن عبارة «فَضّ خاتم العُذْرية» لا تشير إلاّ إلى موضع الختن، لأن كلمة «خاتم» هنا هي ذاتها الكلمة الحميرية بمعنى «البَظَر» وليست قلباً في الحروف لكلمة (ختن) (خاتم)، وقد استخدمت قديماً كاستطرادٍ في توصيف الختّان الأنثوي بما هو قطع لقُلْفَة البظر. قال ابن الأعرابي: «وقولهم: اعتذرتُ إليه هو قطعُ ما في قلبهِ. والعَذْرةُ كل رملٍ لم توطأ».

تشير دلالات الكلمة، بإجمالها، إلى أنَّ المقصود منها هو «القطع». فكيف تبلور مفهوم القدماء ثم المعاصرين من العرب والمستشرقين لهذه «العُذْريَّة» كتعبيرٍ عن «الحبّ العذري» وللأشعار التي ارتبطت به، وحيث زُعِمَ، على الدوام، أنّ هذه القبيلة اشتهرت بأن فتياتها وفتيانها لم يعرفوا «حبّاً دنساً»؟ إنّ فهماً أفضل وأدقّ لمعنى الاصطلاح الشائع «الحبّ العذري» سيكون ممكناً عبرَ وضع كلمة «عذر» في موضعها الأصلي بصفتها كلمة دالّة على الختان القديم المُمارس حتى من جماعات وثنية، أيّ: على نوع من الطهارة (وحتى اليوم يسمّي العراقيون كلمة ختان بـ الطهور ـ). ولمّا كان الختان، كما لاحظنا، يتضمن معنى الطهارة هذا من دنس القحط والجدب، فإن دلالة الطهارة والعُذْرية ستكون دلالة راسبة في ثقافة القبائل كمفهوم دينيّ، أخذت طريقها نحو التطور لتعني الحب الطاهر (الحب بلا دنس).

في هذا الإطار دارت أسطورة طرد (الإلّهة الأم) هاجر وابنها

إسماعيل، مثلما دارت مَرْوية التوراة عن (حُقّ يعقوب)، وهما معاً تلمّحان إلى العلاقة الوثيقة بين الطعام والختان من جهة وبين الطهارة والخِصْب من جهة ثانية. والمثير أن برنال (أثينا السوداء: ١٩٥) نقل رأي Michael Astour القائل إنّ اسم (هاجر) مشتق من الجذر Hgr الذي يعني باليونانية (يهيم، يهاجر) وأنّ أسطورتها مماثلة لأسطورة الإلهة اليونانية (هيرا). لكن برنال وآستور لم يفعلا شيئاً وهما يفترضان هذه الصلة. أمّا ابن منظور (لسان، ٤: ١١) فقد رأى أن العرب أجازت ــ قديماً ــ أن يكتب اسم «هاجر» (آجر)، وهذه مقاربة لغوية هامة قد تسلّط الضوء على الطريقة التي انتقلت فيها أسطورة الإلّهة الأم عبر الفينيقيين إلى كريت، من موطنها التاريخي: الجزيرة العربية. وقد يكون الأصل فيها مَرْوية قديمة عن البقرة التي ظلّ (قدموس) (قَدْمَه) يمشي خلفها، متبعاً أثرها، كما يتبعُ الفصيلُ (ولد الناقة) أثر أمّه.

هذه العبادة الموغلة في القِدم للناقة، هي الأساس الذي نهضت عليه أسطورة طرد (إسماعيل وهاجر)، والتي جرى فيها دمج أخبار تاريخية عن هجرة قبليّة، وولادة جماعات جديدة في (مجتمعات الإبل) ومن ثمّ، حدوث تمايزات وانفصالات باعدت بين أنسابها، مع أخبار ومواد أسطورية تتصل اتصالاً وثيقاً بطقوسية (بَجر) أذن الناقة وطردها مع ابنها.

آجر - هاجر

«بيَّن ميخائيل إستور أن قصة إيو وزيوس وهيرا تشبه القصة الساميّة لهاجر في الكتاب المقدس. ويورد إستور كذلك فقرة لافتة للنظر من سفر إرميا وهي أنّ مصر بقرةٌ جميلةٌ ولكن ذبابة من ذباب الماشية هاجمتها من الشمال وهي توحي أن المستمعين الإسرائيليين لهذا النبيّ كانوا على معرفة بالحكاية الشعبية...».

(مارتن برنال: M. Bernal، Black Athena، ١٩٥)

[٢]

حول مسألة ملكي صادق

مُصَدّق وصدِّيق

«فقال له - الفرعون - أيها الصدّيق. يعني: فيما عبّرت لنا من الرؤيا. قال: تزرعون سبع سنين دأباً».

(الثعلبي: عرائس المجالس) - قصة يوسف -

لم تُثر كلمة أو اسم، في «التوراة» من الجدل والخلاف حول المحتوى الحقيقي لها، مثلما أثارت كلمة «ملكيصادق» التي عَدَّها شُرّاح الكتاب المُقدَّس لليهوديّة اسماً. فيما، على الضد من ذلك، ارتأى نُقّاد النّص التوراتي أنها «كلمة» أو «جملة غامضة» أُسيء فهم محتواها عند الترجمة من اليونانية أو الإرميّة إلى العبرية ثم العربية. وتفاقمت المشكلة سوءاً، حين جرى، وفي مراتٍ عدّة في الدراسات الكتابية الغربية والعربية، تبنّي نموذج سقيم في التأويل النّصّي، يقومُ على إدراكٍ متزّمت ومفتقد للترابط، لسائر إشارات النّص: جرى فيه طمسٌ عشوائي للعلاقة بين هذا النصّ ونظائرِه في الكتابات الإخبارية العربية. وفي هذا النطاق اقترح كمال صليبي (التوراة جاءت من جزيرة العرب: ١٩٨٥) ترجمةً أخرى من العبرية للمقطع الذي وردت فيه الكلمة، ليتسنى إدراك فحواها على نحوٍ أفضل، وبموجب هذا العمل تمّت مكافأة الكلمة بجملةٍ طويلة نسبياً، جعلت من الاسم تعبيراً دالاً على الطعام. وهذا ما ضاعف ـ في رأينا ـ من تعقيدات المسألة.

ولأجل معالجة أخرى، تُعيد شبك النّص التوراتي (الإخباري) بالنّص الإخباري العربي القديم، المتوارث شفوياً والمُدوّن في مصادر لم تصلنا، ولكن جرى الاستناد إليها من جانب الإخباريّين العرب، فإننا سنورد ـ هنا ـ مقتطف التوراة هذا حول «ملكيصادق» حيث يظهر الاسم لأول مرة في (سفر

التكوين). ولكن، وقبل ذلك، لا بد من أن نفرغ من مسألة ليست شكلية بنظرنا، تتعلق بأسلوب رسم الاسم القديم «ملكيصادق» لنقترح رسماً عربياً له: (ملكي صادق) تماماً كما نكتب اسم الملك اليمني أسعد ملكيكرب الوارد في النقوش في صورة (ملك يكرب) التي استعملها عرب الشمال، وتماماً كما رسمنا اسم «أبيمالك» في صورة (أبي مالك). وفي هذا الإطار هناك أكثر من شهادة قديمة على أنّ علي بن أبي طالب كتب اسمه أثناء صلح الحُدَيْبية في صورة (علي بن أبي طلب) وهو رسم عربي للاسم كان مألوفاً باستمرار.

الأعشى: (في مديح شمَّر يرعش: أبي مالك) من ملوك حمير.
وحازَ النَّعيم أبو مالكٍ
وأيُّ امرئٍ لم يخنهُ الزمن
(ديوان الأعشى)

يرد اسم «ملكي صادق» في (تك: ١٤/٣ ـ ١٨).

[وعند رجوع أبرام بعد أن كسَرَ كدر لا عومر والملوك الذين معه، خرج ملك سدوم لملاقاته إلى وادي شوى ـ وهو وادي الملك ـ. وأخرجَ ملكيصادق ملك شليم خبزاً وخمراً لأنه كان كاهناً لله العليّ. وباركَ أبرام وقال:

«على أبرام بركة الله العليّ خالق السماوات والأرض. وتبارك الله العليّ الذي أسلمَ أعداءكَ إلى يديك» وأعطاه أبرام العُشْرَ من كل شيء].

هذا هو المقطع الوحيد في التوراة، الذي تَرِدُ فيه (الكلمة) أو الاسم، وبرسمِهِ القديم: ملكيصادق، وهو رسم عربي جنوبيّ مألوف في الكتابات اليمنية القديمة. ولأن النّص يدور في نطاق عودة من حرب ولقاء بين أبرام (العبراني) مع ملك شليم، فإنه يدور كذلك حو «نظام العُشر»، فالمنتصرُ عاد بالغنائم وأعطى العُشْرَ من كل شيء. إن أطروحتي الرئيسية في هذا الكتاب، إلى جانب مسألة الأنساب ومائدة طعام الجماعات القديمة، تستندُ إلى الفكرة التالية: إنّ الجوانب

اورشليم
الأعشى: سَلم، (اورى شلم)
(طوّفتُ للمالِ آفاقهُ
عمانَ فحمصَ فاورى شَلَمْ

الجوهرية التي يتعينُ صرف الانتباه نحوها، داخل النّص الإخباري التوراتي، يمكن أن تُفهم على نحوٍ خَلاّق، إذا جرى تفهّم مُنظّم للبنيات الموروثة عن ماضٍ ثقافي موغل في القِدَم، على أنها تخصُّ أساساً سائر الجماعة العبرانية الأولى قبل تمايزها وتفكّك وحدتها، وليست بنيات معرفية مستقلّة أو خاصة بشعب بني إسرائيل القديم والزائل. وهذا ما يكشف عنه بجلاءٍ قلّ نظيرهُ، محتوى النّص الآنف الذي يربط بين عودة أبْرام (إبراهيم) من الحرب ظافراً، وبين أداء العُشْر من كل شيء (من غنائمه) ثم تلقي البركة من كاهن مقاطعة صغيرة تدعى في التوراة (شليم) (ديار بني سليم)، بما يعني أن أبْرام العبراني (إبراهيم) وسلالته، كانوا يعيشون في إطار نظام ثقافي لم يكن من ابتكارهم، بل كان سائداً حين وصل إلى «أرض كنعان» حيث حدثت المجاعة طِبقاً لفحوى السردية التوراتية. ولذا فإن الإشارة المهمة للغاية في هذا النّص ليست اسم ملكي صادق بل كلمة «العُشْر» التي تعبّر عن «نظام العشور» الذي سنبرهن على أنّه كان من أساسات النظام الثقافي العربي القديم في الجزيرة العربية، وقد تبلور في بعض الحالات كشرْعة تتّصل بـ «الضرائب الدينية».

أ ـ عشور مكة

تحدثت سلسلة من الأخبار والمرْويات والأساطير العربية عن نظام العشور وصلته العضويّة ببدايات الاستقرار، قبل أن تضرب المجاعة الكبرى (مجاعة مكة) أو «أرض كنعان» حلقات هذا الاستقرار وتفتّتها، وهذا ما يمكن دعمهُ عبر قراءة «تاريخ المجاعة» كما رواه الإخباريون باقتضاب في أخبارهم عن مكة. تظهر صورة هذا الاستقرار البدْئي، في المرْويات العربية، على نحوٍ يصعب تقبّله خارج لغة الخطاب الأسطوري، فمكة مكان مُجدِب يتحوّل فجأة، وبعد

وصول هاجر وإسماعيل، إلى مكان خَصْبٍ تتزاحم حوله القبائل بالمناكب، متدفقةً من جنوب قاحط نحو شمال مزدهر. ويبدو أنّ هذا التزاحم بين الشعوب والقبائل، حول مكة بما هي «موطن استقرار» جلب معه نظاماً ثقافياً جديداً، وأشكالاً من تنظيم الحياة الاجتماعية والدينية، في أساسها العمل بـ «العشور»، الذي تُشير صورته الأولية في (التوراة) إلى أنّه كان نوعاً من الضرائب العينيّة التي فرضتها الجماعة المنتصرة على القادمين إلى مكة للاستقرار أو الحجّ. وفي صدد هذه النقطة، فقد روت المصادر العربية أخباراً ومَرْويات وأساطير ترتبط بوصول إسماعيل إلى مكة مع أخوال أولاده من جُرْهُم، حيث نشأ نوعٌ من تقاسمٍ للسلطة في المكان المُقدّس بين العماليق (العمالقة في التوراة) وجُرْهُم، وهو ما يمكن اعتباره نمطاً من ازدواجية للحكم فرضه الصراع حول المكان الخصب، والذي انتهى بعد حروب طاحنة إلى تسليم العماليق بوجود جُرْهُم في السلطة، كشريكٍ وكمنافس قويّ، ويقول الأزرقي (أخبار مكة، ١: ٨٢) ناقلاً رواية ابن إسحق وآخرين: أن جُرْهُم وصلت مكة:

> «فأقاموا مع العماليق وكان لا يخرج من اليمن قومٌ إلاّ ولهم ملكٌ يقيم أمرهم، وكان ذلك سُنّةً فيهم ولو كانوا نفراً يسيراً. فكان المضّاض بن عمرو ملك جُرْهُم، وكان السميدع ملك قطور. فنَزَل المضّاض أعلى مكة وكان يَعْشُر من دخلها من أعلاها. ونزل السميدع أسفل مكة وكان يَعْشُر من دخل مكة من أسفلها».

أمّا ابن الأثير (الكامل، ١: ٥٣ ـ لايدن) ونقلاً عن ابن الكلبي فيرى أنّ «الملك الضحّاك» هو الذي أرسى نظام العشور إذْ:

السّميدع

قال طفيلٌ بن عوف الغَنَوِيّ:
وفينا ترى الطُّولى وكل سَمَيْدعٍ
مدرَّب حربٍ وابنِ كل مُدَرّبِ
(الأشباه والنظائر: ٨٩)

«سارَ بالجورِ والعسف وبَسَط يده في القتل وكان أوّل من سنّ الصَلبَ وأوّل من وضع العشور».

والملك الضحّاك هذا، الذي تكثر الأخبار عنه في روايات القدماء من دون أن نعرف عنه أيّ شيء تاريخي، يُعدُّ عند بعض الإخباريين من ملوك مَعدّ. ففي رواية منقولة عن الزبير عن مكحول دوّنها الصالحي الشامي (سيرة خير العباد: ٣٤٨):

«أغار الضحّاك بن معدّ على بني إسرائيل في أربعين رجلاً من معدّ عليهم دراريع الصوف خاطمي خيلهم بحبالِ الليف فقتلوا وسبوا وظفروا».

ويبدو من وصف الأزرقي، الدقيق والنموذجي، لشكل توزُّع السلطة بين القبائل المتزاحمة لأجل فرض نفوذها في مكة على جانبي الوادي الخَصْبِ، أنَّ نظام العشور ارتبط بوجود «سلطة دينية» وإنْ كانت مزدوجة. كما يُفهم من روايته أنَّ القبائل الخاضعة أدّت العُشرَ من أموالها. وبهذا المعنى، فإن أبْرام (إبراهيم) العبراني، يكون هو وأولاده قد خضعوا، هم أيضاً لهذا النظام، الذي استمر طويلاً حتى عهد قصيّ جدّ النبيّ (نحو ٥٠٠ م.) بحسب رواية المسعودي (٢: ١٧٦)، الذي يقطع بأن نظام العشور ظلّ معمولاً به حتى بعد سقوط حكم جُرْهُم وصعود خُزَاعة وقريش:

«وكانت ولاية البيت ـ الكعبة ـ في خُزَاعة ثلاثمائة سنة. واستقامَ أمرُ قصيّ وعشَّر على مَنْ دخل مكة من غير قريش».

وهو ما يكفي لتوضيح المعنى، الذي ينطوي عليه نظام العُشر ببعدِهِ الديني المرتبط بالمكان المُقدَّس. وفضلاً على هذه الإشارات المُقتَضَبة هناك كثرة من المَرْويات التي تدور في النطاق ذاته. إنَّ قراءة أخرى، مغايرة للنّص التوراتي، يُشْبَكُ فيها الجانب الإخباري مع نظائره في كتب الإخباريات

الضحّاك

«... بيوراسب ـ ملك الفرس ـ وهو الازدهاق الذي تسمّيه العرب: الضحّاك وأهل اليمن يدّعون أنّ الضحّاك منهم وأنّه أول الفراعنة وكان ملك مصر لمّا قدمها إبراهيم الخليل. والفرسُ تذكر أنّه منهم وتنسبهُ إليهم وأنّه بيو راسب ابن أروندا سب».

(ابن الأثير: ١: ٥٢)

العربية، تسمح وحدها، بفهم أعمق وأفضل، لأن ملكي صادق الذي أخذَ (العُشْر من كُل شيء) عندما التقى أبْرام العبراني، يصبح في هذه الحالة صاحب سلطة دينية تقوم بفرض الضرائب، بما أنّه كاهن شليم. ولعلّنا عبر هذه المماثلة الشيّقة بين النّصين التوراتي والعربي، نقوم، تلقائياً، بمنع أيّ تشوش في مفهوم العشور وإعاقته، بل ونتمكن من ضبطه وإعادة اكتشافهِ كنظام مندثر وهذا أمر حيوي في تِقْنيةٍ تحليليّة مُتطلّبة.

ولذلك سنقوم، لهذا الغرض، بتفكيك أسطورةٍ تخصُّ شخصية خيالية طالما دارت الشُبهات حول دورٍ مزعوم لها في تاريخ الصراع على مكة، مُعتَبرينَ هذا الأمر لُبَّ المسألة، لأجل بلوغ المقاصد التي هدفت إلى الإخبار عنها مَرْوية إبراهيم وملكي صادق، بل وإلى إبرازها بصورة متعمّدة، ولكن مدركين أشدَّ الإدراك في الآن ذاته، أنَّ هذه التِقْنية الجامحة والمُتَطلّبة، تفتقر، مع ذلك، إلى ما هو مألوف عادةً في التحليلات غير النقديّة، حيث يسيرُ مُعالج النصوص، على الخُطى ذاتها التي يرسمها له السرد، مُتَقيّداً بحذرٍ واحتراس مُبَالغاً فيهما إلى أقصى حدّ، من الانزلاق وراء ما هو هامشيّ ومُحيطٍ بالنصوص من الخارج. ما نحاول الحصول عليه من ثمارٍ ناضجة عبر هذه التِقْنية، يتمثّلُ في تحقيق انتقالٍ سلسٍ وشفّاف، من السّرد التوراتي إلى السرد العربي القديم، وبالعكس، والنفاذ إلى البنيات المتماثلة والمتوازية، وهذا ما نرتئي أنّه سوف يُزعزع بصورة غير متوقعة، كل الأساس القديم والمتهالك، والذي قامت به حتى الآن، قراءة تقليدية سقيمة، رأت إلى النّص التوراتي كما لو كان معرفةً مستقلّةً بعالم خاص ومُغلق. وفي منحىً آخر، سيكون أمراً مُتَقَبّلاً إلى أبعد حدّ، بالنسبة إلينا، أن نجرف من

أمامنا كل التدفّقات السردية، الشيّقة والمُسَلّية، في النّص الإخباري العربي القديم عن الشخصيات الأسطورية والخيالية، وبالتالي كلّ ما يبدو في نظر قرّاء التاريخ حقائق شبه ثابتة أو راسخة. وكمثال على ذلك، إعادة إدراك شخصية (أبي رغال) الذي يُصوَّر في المَرْويات العربية كخائنٍ، اشترك في حملة ابرهة الحبشي للاستيلاء على مكة. ولكن ما الصلة بين ملكي صادق (التوراتي) وأبي رغال (العربي)؟

ـ عشور أبي رغال في الحجاز

بوضعنا لنظام العشور الذي أشارت إليه التوراة، داخل النسيج السرّدي ذاته الذي يجمع روايات التوراة وكتب الإخباريين العرب، فإننا نكون قد وضعنا المغزى الخاص بوجود شخصية ملكي صادق، داخل الإطار الحقيقي والتاريخي، وهذا يستدعي الكلام عن أساطير أبي رغال. تقول الرواية العربية: إن أبا رغال، الذي يُعرف في الأدبيات التاريخية بكونهِ دليل حملة أبرهة الحبشي على مكة (٥٢٥ م.)، وبسببها وصِمَ بالخيانة ورُجم قبره كما يُزعم، كان قد قدَّم للمحتلّين الأحباش ما يلزمهم من خدمة للوصول إلى مكة، وهذا ما تقوله رواية ابن هشام في (السيرة، ١: ٤٢):

> «فبعثوا معه أبا رغال يدلّه على الطريق إلى مكة، فخرج أبرهه ومعه أبو رغال حتى أنزله المُغَمَّس فلمّا أنزله به مات أبو رغال هناك فرجمت قبره العرب، فهو الذي يرجم الناس بالمُغَمَّس».

هذا ما تقوله الروايات التاريخية استناداً إلى ابن هشام. لكن الأساطير القديمة لا تقول بذلك، بل هي تضع «أبا رغال» في عصر آخر وتجعل منه «عشّاراً» من عشّاري الحجاز، كما يرى المسعودي (٢: ٢٠١) الذي يقول إن «أبا رغال» كان

ابو رغال

«المسعودي: وفي طريق مكة بين الثعلبية والهبير موضعٌ يُعرف بقبر العباديّ ترجمهُ المارّة كما ترجم قبر أبي رغال.

ابن الاثير: وسار حتى انزله بالمُغمَّس. فلما نزله مات أبو رغال فرجمت العرب قبرَه فهو القبر الذي يُرجم...».

(نصوص المسعودي: ٢، ٢١٠، ابن الاثير: ١: ٣٢١)

يعمل مساعداً للنبيّ صالح نبيّ ثمود لجمع الصدقات والأموال، حتى جرى اتهامه من جانب «ثقيف» بمخالفة قواعد الجباية وبالجورِ والظلم فوثبت عليه وقتلته. ويُستدل من بيت شعرٍ منسوب لأمية بن أبي الصلت أنّ «أبا رغال» هذا، كان من مساعدي النبيّ صالح، وأنّه كان يتمتّع بكفاءة وقوة شخصيّة مكنتاه من العمل كعشّار، لكنه قُتل بسبب سوء تصرّفه. ومع أنّ البيت المنسوب لأميّة بن أبي الصلت يندرج في سياق الشّعر الموضوع، فإنه يُلمّح إلى واقعة قتله:

«نَفَوا عن أرضهم عدنانَ ضُرّا
وكانوا للقبائل قاهرينا
وهم قتلوا الرئيسَ أبا رغالٍ
بمكة إذْ يسوقُ بها الوضينا».

وعلى غرار المسعودي، يضع ابن الأثير وابن الجوزي (المُنتَظم ١: ٢٥٦) في رواية متناسقة، شخصَ «أبي رغال» هذا في عصر ثمود ونبيِّها صالح، حيث عُذِّبت ثمود بعد عقر الناقة المُقدَّسة:

> «وأصبحوا في اليوم الرابع، أتتْهم صيحةٌ من السماء فيها صوت كل صاعقة فتقطّعت قلوبهم في صدورهم وهلكوا وكان منهم رجلٌ بالحرَم ـ الكعبة ـ يقال له ـ أبو رغال ـ منعه الحرم من العذاب».

وإلى جانب هذه الروايات، يمكن الاستدلال ببيت شعر منسوب لشاعر جاهليّ، لعلّه من الشعر المنحول، يقول فيه عمرو بن درّاك العبيدي أن التهمة التي وجهتها «ثقيف» لأبي رغال وقتل بسببها كانت التلاعب بالعشور:

«تراني إنْ قطعتُ جبالَ قيسٍ
وحالفتُ المزونَ على تميمِ

أبو رغال
(نصّ ياقوت وابن هشام)
«... المُغَمّس: موضعٌ قرب مكة في طريق الطائف مات فيه أبو رغال وقبره يُرجم هناك لأنه كان صاحب الفيل فمات هناك» (٥: ١٨٨ ياقوت):
«فبعثوا معه أبا رغال يدلّهُ على الطريق إلى مكة فخرج أبرهة ـ الحبشيّ ـ ومعه أبو رغال حتى أنزله المُغَمّس. فلمّا أنزله به مات أبو رغال هناك فرجمت قبره العرب» (ابن هشام: ١: ٤٢).
التوراة
العشارون: الخطاة.

لأعـــظـــم فَـــجْـــرَةً مـــن أبـــي رغـــالٍ

وأجـــورُ في الحكـــومـــةِ مـــن ســـدومِ».

لكل ذلك لا بد من ملاحظة بعض الجوانب الخاصة برواية العرب لنظام العُشْر:

١ ـ إذا كانت الوقائع الآنفة التي يسوقها المسعودي وابن الأثير وابن الجوزي وأميّة بن أبي الصلت وعمرو بن درّاك العبيديّ، فضلاً عن رواةٍ آخرين، هي وقائع كافية، بحدّ ذاتها، لدحض وتَفْنيد الخبر التاريخي المُلفَّق الذي روَّج له ابن هشام في السيرة النبويَّة، حيث نُقِل «أبو رغال» الشخصية الأسطورية من عصر ثمود إلى عصر أبرهة الحبشي وغزو مكة، بل وتنفي عبر رواية مصرعه على يد ثقيف، أيّة صلة بين وجوده وحدوث خيانة مزعومة، فإن إنعام الفكر في واقعة مصرعه، النموذجية المُشذَّبة، واللاّزمة لفكّ لغز «ملكي صادق»، سيكون أمراً حيوياً للغاية.

٢ ـ لدينا في هذا النطاق مَرْوية عن (بطل) نُسِبَ إلى عصر ثمود تارة وإلى عصر أبرهة الحبشي تارةً أخرى، كما لدينا أساطير عن قيامه بمهمات جباية الضرائب، فهو عشّار من عشّاري الحجاز وقد صُرع إثر حادثة تتعلق بنظام العشور. ولكن وقبل أن نشرع في البرهنة على أنّ «ملكي صادق» التوراتي مثله مثل «أبي رغال» هو اختراع سردي، الغرض منه رواية خبر عن نظام العشور القديم، سنقوم برسم صورة (أبي رغال) ونتوقف عند مغزى تعرّضها لكل هذا الاضطراب في النقل، ومغزى اتهامه بالخيانة إبّان غزو مكة. لقد أصبح (أبو رغال) شخصية قابلة لأن تُستعاد في المخيال الرَّغوي بفضل تَنْسيبه إلى عصر أسطوري، هو في الصميم من ثقافة ميّالة إلى ردّ أصل كل توترات أو تجليّات مظهرية

ابو رغال

«... لمّا ظهرت الحبشة على ارض اليمن كان ملكهم إرياط وابرهة وكان إرياط فوق ابرهة. فلمّا نزل ابرهة المُغَمَّس بعث رجلاً من الحبشة على خيل له حتى انتهى إلى مكة فساقَ اموال تهامة من قريش وغيرهم فاصاب مئتي بعير لعبد المطلب».

(نصّ الأزرقي: ١: ١٣٦)

عرضية مشحونة بالرؤى والتصوّرات الدينية، إلى عصرٍ يصعب أو يستحيل التحقّق من وجوده، وهو إلى ذلك، في صميم ثقافة يؤلفُ فيها الحقل الإشاري حقلاً خصباً لإنتاجِ صورٍ دالّة وموثّقة للوقائع والأحداث والمعتقدات. ولذلكَ استعادَ العرب مراراً كما هو بيِّنٌ بجلاء من تضارب وتشوش الصور المرسومة، صورةً شبه نمطية كان وجدان العرب يرتعش أمامها، وقد ينتابهم الهلع من انعدام الرحمة والعبث واللاّمبالاة والتّلاعب بمصائر الآخرين فيها، حيث يبرز أو يَنْبثق من قلبها، بطلٌ (شرير) كان ذات يوم (طيباً) حتى إنّه نجا من الموت حين حلّ الدمار بثمود، كما تزعم مَرْوية ابن الجوزي. هذا البطل المُتَقلِّب، الطيب، والشرير، ومساعد النبيّ، والخائن، والمُقدَّس والعشّار، والفاسد المتلاعب بالأموال، لا يمكن إلاّ أنّ تكون صورة مؤَسْطَرة تعرّضت لسلسلةٍ متواصلةٍ من الانزياحات المتتالية.

٣ ــ وفي بعض هذه الاستعادات المتكرّرة، جرى وضع أبي رغال في مَرْوية عن (عام الفيل) الذي أرّخ به العرب لهجوم الحبشة على مكة بعد سقوط اليمن في قبضة أبرهة (أبْراهام). إنَّ تضارباً لا نهاية له في الصور الإخبارية المَسْرودة عن أبي رغال، يرجِّحُ الفكرة التالية: على غرار صورة الشيطان، النمطيّة في المخيال الرّعْوي، المقدَّس الذي انقلب إلى مُدَنَّس، الطيّب المتحوّل إلى شرير، المَلاَك المنقلب إلى شيطان، رسم العرب صورة شيطان آدميّ هو «أبو رغال». هذه الاستعادة غير الواعية لصورة إبليس، الشيطان السماويّ، أحلَّت صورة شيطان أرضي، في النهاية، داخل خبر تاريخي عن عادة رجم قبرٍ مزعوم. ما مغزى هذه الشَيْطَنة لصورة أبي رغال؟ هل هو مساعدٌ للنبيّ صالح؟ هل أنجاه الله من عذاب ثمود؟ هل خان العرب؟ هل كان

جائراً؟ هل كان عشّاراً أم خائناً؟

٤ ـ إن التدقيق في عادة رجم قبر أبي رغال، سوف يقودنا إلى فهم نظام العشور، الذي استمر على مقربة من الإسلام بعدما كان سائداً في عصر إبراهيم على ما تقول التوراة.

ـ رَجْمُ المجاعة: جغرافيا وأبطال

إنّ الموضع المعروف بقبر أبي رغال، لا يشير البتّة إلى قبرٍ حقيقي، بل إلى قبرٍ مُتَخَيّل يُعرف عند الجغرافيين العرب بـ «المُغمّس» وهو يُرجمُ في إطار طقوسية مندثرة المعاني. وكما أنَّ الخيال الرَغوي صاغَ ملامح هذه الشخصية وسَرَد أسطورتها، فقد صاغ لها تاريخاً قابلاً للمراجعة والتأويل والنقد، وهذه واحدة من خُدع الجهاز السردي في الأسطورة، فهي لا توهمنا بـ «الحقائق التاريخيّة» التي تعرضها علينا على أنها (تاريخ) وإنّما تبادر ـ كذلك ـ إلى تزويدنا بكل ما يلزم من عناصر التصديق: فها هنا روايات عن قبرٍ لبطل يُرجم بالحجارة كان (ملاكاً) فانقلب شيطاناً، وها هنا مكان للرجم يوصفُ بأنه (قبر).

المُغمّس

«وبعثوا معه أبا رغال يدلّه على مكة. فخرجَ أبرهة ومعه أبو رغال حتى انزلهم المُغَمّس: والمُغَمّس واقعٌ بين الجعرانة والشرايع في طريق السيل إلى الطائف ومكان القبر معروف إلى يومنا هذا. المحقّق».

(الأزرقي ١: ١٤٢)

الأمر الثابت تاريخياً، من السرّديات الخاصة بالهجوم العسكري الذي نظمته الحبشة بقيادة حاكم اليمن أبْرَهة (أبْراهام) ضد مكة، إنَّ موضع «المُغمّس» هو الموضع ذاته الذي توقفت عنده الحملة الحربية لتلقي مساعدة القبائل العربية المتخاذلة، ولكن الانتهازية والمستعدّة، بل والمُتَهَيّئة بفعل تنافسات قبليّة مريرة، وتواتراتٍ دينية وعصبيّة، مع القبائل المسيطرة على الحجاز وخصوصاً قريش، لأن تعرض خدماتها على اليمنيين وأسيادهم الأحباش من أجل العمل سويةً، في إطار تحالف فِضْفاض للإطاحة بسلطة قريش ونفوذها، وصولاً إلى انتزاع السلطة منها على الكعبة (المكان

«... ونزل السَمَيْدَع اجيادين وأسفل مكة فما حاز ذلك وكان مضّاض بن عمرو يَعْشُرُ من دخل مكة والسَمَيْدَع يَعشُر مكة من اسفلها ومن كُدَى. وكلٌ في قومهِ على حالهِ لا يدخل واحد منهما على صاحبه في مُلكِهِ».

(نصّ الازرقي: العشور، ١: ٨٢)

المقدّس) ومن عرب الشمال استطراداً. ويتّضح من قراءة متأنّية لجملة الأخبار والمَرْويات والأساطير الخاصة بـ «أبي رغال» أنّ تناقل أسطورته شفاهاً، أدّى في ما أدّى، إلى خلط موضعين جغرافيين متجاورين، يُعرف أحدهما بموضع «أبي رغال»، فيما يُعرف الموضع الآخر بـ «المُغَمّس»، وتمّ طِبقاً لهذا الدمج تصوّرهما كموضعٍ واحد. ثم قاد هذا الخلط المفجع، في ما بعد، ومع تداوُل الروايات الخاصة وتواترها بحملة أبْرهَة الحبشي واستذكارها في مُنتديات القبائل، إلى تصوّر أبي رغال كشخص، ارتباطاً بذكرى تخاذل قبائل ثقيف، وفي إطار التشهير بها والترميز إلى شخصها في صورة «رجل خائن». ومِمّا ساعدَ على توطيد هذا الدمج وقبوله والتغاضي عنه، أنّ حملة أبرهة توقفت بالفعل في (المُغمّس) وبالقرب من مكان رجم قديم كانت العرب تمارس فيه طقوس الرجم الديني ويُدعى (أبا رغال)، وذلك لتلقي المساعدة المباشرة وتموين الحملة. على هذا النحو ظهر أبو رغال كشخصٍ خائن في روايات العرب القدماء لأخبار حملة أبْرَهَة. كما يتّضح من جملة المَرْويات، أنّ العرب العاربة خلّدت، إبّان المجاعة الكبرى، ذكرياتها عن هذا الحدث الهلعي، بإطلاق اسم «أبي رغال» عليه، جرياً على تقليد يتمّ بمقتضاه تسمية المواضع أو الأشخاص ارتباطاً بحدث هلعيّ.

إن اسم «أبي رغال» هذا الذي أطلقتهُ القبائل العربية في عصر المجاعة على موضع بعينه، على الطريق بين الطائف ومكة، مُشتَقٌ من اسم النبات البريّ الذي لا ينبت إلاّ في فترات القحط والجفاف. وقد عاشت القبائل الجائعة، وقتاً طويلاً، على تناول هذا الصنف من الأطعمة الوحشية، وجعلت منه طعاماً مشتركاً مع حيواناتها. وحتى وقت

قريب (خمسينات القرن الماضي) كانت العشائر جنوب العراق تأكل «الرغل» كطعام من دون أن تكون هناك حاجة فعلية لتناوله مع وفرة الأسماك والطيور وانتشار الزراعة. ويبدو أنّ الاستمرارية الثقافية لمائدة طعام القبائل، قادت إلى الاستمرار في هذه العادة الغذائية القديمة.

يُقال في اللغة (ابن منظور: مادة رغل): أرغلت الأرض إذا ظهر هذا النبتُ في أوقات انحباس المطر. والرغل و(الرّغال) اسم للنبات البريّ. وللتّدليل على العلاقة الوثيقة بين اضطرار القبائل زمن المجاعة إلى تناول (الرغل) وظهور موضع يحمل اسم «أبي رغال» تخليداً لهذه الذكرى المريرة، أنّ الأسطورة الخاصة به، تصوِّره كعشّارٍ جائر لا يعرف الرحمة، وهذه هي صورة المجاعة. يروي ياقوت الحمويّ (٣: ٦١) الأسطورة جاعلاً من «أبي رغال»:

> «ملكاً في الطائف وكان يظلم رعيته، فمرّ بامرأةٍ ترضع صبيًا يتيماً بلبن عنزٍ لها، فأخذها فبقي الصبيّ بلا مرضعة، وكانت سنةً مُجْدِبَة فرماه الله بقارعةٍ فأهلكتهُ فرجمت العرب قبره...».

يَدعمُ تقرير ياقوت، هذا، عن الحادث، بلغتهِ الأسطوريّة المكثّفة عن تصوّر العرب القدماء لصورة «أبي رغال»، تراثاً ضخماً من الصور والإشارات عن المجاعة التي ضربت جزيرة العرب، وفي إطارها صورة نظام العشور الجائر والقاسي، فهو يظهر كملكٍ وعشّار، وهذه تماماً صورة ملكي صادق التوراتي، فهو أيضاً ملك وكاهن شَليمَ وعشّارها، الذي أخذ من أبْرام العبراني العشور من أمواله. مثل هذا التماثل في صور الشخصيات داخل السرد العربي والتوراتي، لن يكون ناجماً عن مجرد تأثير بما يُدعى بـ «الإسرائيليات»، بل هو ينتسبُ إلى وحدة قديمة للسرد في طفولته البعيدة. إن صورة

الملك الجائر، صاحب النفوذ غير المُقاوم، والذي كان يغتصب كل شيء بقي في حوزة الجائعين ــ فحتى الصبيّ تمّ شُلب مرضعته العَنزة ــ هي صورة المجاعة الرمزية التي استسلم لقدرها كاتب النّص الأسطوري. يُفتَرضُ بالطبع أنّ الصبيّ أنهى سنوات الرضاعة؟ ولم يعد بحاجة إلى مرضعة ولكنه بحاجة إلى عنزة، وهذه صورة رمزية متشظّية عن نمط التدهور الذي أصاب شبكات الغذاء واضطرار القبائل إلى تناول النباتات الصحراوية (مثل المُرّار). لكن الخطاب الأسطوري بإلحاحه على رسم صورة للصبيّ الجائع، مُلْتَبِسة وفجائعية، يُطابق على نحوٍ غير متوقع، صورة توراتية غابرة يظهر فيها إسماعيل صبيًا ورضيعاً في آنٍ واحد. إذا تقبّلنا إجرائياً، هذه الرواية لأجل معالجتها نقدياً، مفترضين مع ابن الأثير وابن الجوزي وياقوت أن «أبا رغال» كان ملكاً في الطائف، فإننا في هذه الحالة نقوم بإزاحة مَرْوية ابن هشام وإقصائها ورفضها لأنها تجعل من «أبي رغال» مجرد دليل في حملة أبرهة الحربية عام ٥٧٠ م (المعروفة بعام الفيل)؟ ومع ذلك فإن رجم قبر أبي رغال كممارسة طقوسيّة، يصعب تبريره خارج إطاره الرمزي، فهو استذكار للمجاعة التي رُجمت رمزياً في موضع محدّد من الأرض المُجْدِبَة القاحطة. هذا الموضع هو موضع النبات الصحراوي «الرغل» نفسه الذي ينمو في أوقات الجفاف فقط، وقد عاشت القبائل إبّان المجاعة على تناوله سويةً مع حيواناتها.

ما المغزى الحقيقي لرجم قبر أبي رغال إنْ لم يكن هو ذاته الرجم الرمزي، الطقوسيّ، للمجاعة في موضعٍ قاحط، سمّته العرب قديماً «أبا رغال»؟ هل كان ملكاً جائراً، أم عَشّاراً ظالماً ــ جابي ضرائب دينية ــ؟ أم كاهناً (مساعداً لنبيّ ثمود)؟ أم كان مجرد متلاعب بأموال الصَدَقات وخائناً

نصّ ابن هشام
(عام الفيل)

«... وقال أبو قيس بن الأسلت الانصاري:

ومن صُنعهِ يوم فيل الحبو
شِ إذْ كلما بَعَثوهُ رَزَمْ
محاجنهم تحت اقرابهِ
وقد شرموا انفهُ فانخرَمْ

ـ شرموا انفه: شقّوه ـ وهذه القصيدة تروى لامية بن ابي الصلت ـ ومن الواضح انها موضوعة لان الشاعر تخيّل الفيل مشروم الانف على غرار شرم أذن الناقة».

(السيرة: ١: ٥١)

للأمانة؟ لقد استردّت سائر الجماعات الجائعة صورة «أبي رغال» الرمزية بوصفه تكثيفاً دلالياً للمجاعة، حيث يَنبتُ العشب الوحشي في أوقات انحباس المطر والقحط. وفي كل مرةٍ حدثت فيها مثل هذه الاستعادة، جرت، في المقابل، عملية انزياح منظّم للصور القديمة حيث حلّت محلها صور جديدة ملائمة، لنوع الاستذكار ونمطه ووظائفه. بيد أنَّ الصورة النمطية الثابتة للمكان (الموضع) المجدب، ظلّت تشي بمضمونها الأصلي: الإشارة رمزياً إلى موضع من مواضع المجاعة. لقد تلقّفت القبائل في منتدياتها، أسطورة أبي رغال وواصلت عبرها، سرد حكايتها هي، مع سنوات القحط والجدب، فراحت، وهي تواصل طقوسية الرجم لـ «قبرٍ» مزعوم لا وجود له، تَستذكرُ (الرغل) الذي تناولته كصنفٍ رديء من الطعام وتتخيّل نوع «الخيانة» التي حدثت. كانت الأرض المجدبة والقاحطة تمثّل صورة هذه الخيانة، خيانة الأرض للبشر الجائعين. في مَرْوية التوراة عن صراع عيسو (عيصو) ويعقوب، يخدع يعقوب الفلاح، شقيقه الساكن في البريّة، يَخونهُ، ويشتري منه بكوريته بطعامٍ رديء هو العدس الأحمر، وهذه بلا مراء، صورة موازية عن المعنى ذاته للخيانة التي يضمرها المزارع لشقيقه الراعي. في بعض أوجه هذه الممارسة الطقوسيّة، حيث تَرجمُ القبائل المجاعةَ رمزياً كل عام وفي موضع محدَّد ــ كما هو الحال في موسم الحجّ حيث يُرمى الجِمَار وهو الحصى في موضع خاص بالشيطان ــ ثمة جوانب ذات طابع تذكيريّ شديد الشفافية، لما يُعدُّ مَقْتاً جماعياً ومُعْلَناً لعهودٍ من الخوف والفناء والشرّ. إنّ ما يبدو رجماً اعتباطياً بالحجارة لموضع مُتَخيّل كقبر، قد يشير إلى موضع قديم كان ذات يوم هو المكان الأصلي في عبادات العالم

العيص

«... ولمّا حضرت إسماعيل الوفاة أوصى إلى أخيه إسحق وزوّج ابنتهُ من العيص بن إسحق ودفن عند قبر أمه هاجر بالحجر...».

(ابن الأثير: الكامل: ١: ٨٩، لايدن ـ هولندا ١٨)

الصحراوي قبل أن ينتقل إلى مكة، ويأخذ صورته الراهنة في الحجّ حيث يرمي المسلمون «قبراً» رمزياً للشيطان. ليست هذه شَعيرَة دينية غير مُتَفَهمة الدوافع والبواعث، بل هي على الضد من ذلك شَعِيرة مفهومة تماماً كممارسةٍ مُتْقَنَة تعبّرُ الجماعة المرتحلة والمهاجرة، من خلالها، عن رجمها للقحط والجدب في صورة النَبتة ذاتها: الرغل، والموضع الذي تَنْبتُ فيه (أيّ: أبو الرغل ـ الرِغال) كما تعبّر عن هلعها من الفناء جوعاً. ولذا تمّ دمج مفاجئ وخلاّق للصور والإشارات، فصار موضع (أبي رغال) هذا، مع الوقت، تذكيراً ثابتاً بخيانةٍ منسيّة الدوافع، ولكنها متخيّلة ولها قابلية تجريديّة على أنّ تتكرّر ويُعاد إنتاجها. على هذا النحو جرى دمج «خيانة» المكان للبشر في زمن الاستقرار، حيث تتحول الأرض الخصبة، فجأة، من جنّة إلى خراب بسبب الجدب، بـ «خيانة» أخرى كان لها أساس تاريخي حين تحالفت قبائل ثقيف مع المحتلين الأحباش، وقامت بلعب دور الدليل في حملته الحربية.

ابو رغال

نص الشامي

«ابو رِغَال: بكسر الراء وتخفيف الغين، سمّي باسم الجدّ الأعلى لثقيف. المُغَمّس بضم الميم وفتح الغين المعجَمة بعدها ميم مشدّدة موضع في طرف الحرم. ذكره البكري ثم اوردَ شعراً لابن ابي ربيعة في ذكر المُغَمّس».

(سيرة خير العِباد: ٢٦١)

لقد عاد الشرّ الأسطوري القديم، أيّ «المجاعة» مُتَجلْبباً في جلباب الخطر الحربي الحبشي في عام الفيل بصفته «سنةً شديدة» وقاسية، ونجم عن ذلك، تالياً، أن استردّت القبائل الخائفة من خطر الاحتلال، والقلقة من خيانة «قبائل» قحطانية جنوبية، صورة المكان (الموضع) ذاته الذي كان رمزاً من رموز المجاعة والشّدة. وثمة مبررّ لمثل هذه المطابقة في الصور، لأن حملة أبْرَهَة توقفت، بالفعل، في موضع المُغَمَّس حيث «القبر» المزعوم الذي كان يُرجم: (أبو رغل، رغال). ومع هذا الاسترداد الرمزي الذي ألهبَ المخيال الرعوي، جرت مطابقةٌ فريدة من نوعها للأحداث، حيث التقابلات الرمزية مهيأة تلقائياً لتجسّد الفكرة ذاتها، رجمُ

مكان (موضع) الخيانة الجديد استمراراً في رجم طقوسي قديم، وبذا اختلطت المعاني والرموز من جديد فصار «أبو الرغل» «أبو رغال» اسماً لشخص بعينه.

وهذا ما يحدث، وعلى النحو نفسه، في قوائم الأنساب، حيث تدخل الألقاب والتوصيفات والانتسابات إلى مواضع ونباتات بصفتها أسماء آباء.

ـ ملكي صادق والعشور

على الجانب الآخر من هذه الصورة الرمزية للجدب، ثمة صورة أخرى لا تقلّ قتامةً لنظام العشور، الذي كان لا يزال مستمراً في عصور المجاعة، ولذا، أيضاً، جرى استردادٌ آخر بفضلهِ دُمجت صورة العشور الجائرة، في صورة (الجدب) الشديد، وهذه بـ (أبي الرغل) الموضع القديم، وأخيراً بحادث عام الفيل والغزو الحبشي. وآنئذٍ صار «أبو رغال» عشّاراً عديم الرحمة، زعُم أنّه كان مساعداً للنبيّ صالح يجمع الصَدَقات، ولكنه ظلم الرعية وصادر ممتلكات القبائل الجائعة. هذه «الشَخْصَنة» للقسوة والشُّدة والجدب وموت الطبيعة، تبلورت داخل السردية الإخبارية في هيئة (رجل) متسلّط فظّ، كانت هي البرهان الأُكثر قوة وجاذبية، على الأثر الذي خلّفته ذكريات المجاعة في المَرويات القديمة التي وصلتنا عبرَ التوراة، مرةً، وعبر نصوص مبعثرة من الأساطير اليمنية والحجازية. فما نراه من صورٍ عن أحداثٍ وصراعات وأبطال، قد لا يكون تماماً من نتاج «التاريخ» أكثر ممّا هو من نتاج «الميثولوجيا» التي صاغت هذه الوقائع بلغتها الخاصة والرمزية. ومع ذلك فقد رسخت صورة «أبي رغال» هذا، كخائن، عميقاً في الذاكرات العربية. فقال حسّان بن ثابت، مع الإسلام، يهجو ثقيفاً القبيلة ويذكّرها بخيانتها:

«إذا الثقفيُّ فاخركم فقولوا
هَلُمَّ فَعَدُّ شأن أبي رغالِ».

وعاد جرير ـ في هجاء الفرزدق ـ إلى استذكار الأسطورة:

«إذا ماتَ الفرزدقُ فارجموه
كما تَرمونَ قبرَ أبي رغال».

لكن السكّري، الذي نقلَ عنه ياقوت خبر أبي رغال، ارتأى في رواية نقلها هو عن مصادر لا نعلم عنها شيئاً، أن هذا كان (عبداً) من عبيد النبيّ صالح، وقد بعثه لجمع الصدقات، وأنّه «جاء إلى قومٍ ليس لهم لبن إلاّ شاة واحدة ولهم صبيّ ماتت أمه يعاجّونه بلبن تلك الشاة». لنلاحظ أن القبيلة كلها لا تملك سوى عنزةٍ واحدة أو شاة واحدة، وهناك صبيّ يوشك على الموت جرّاء سلب حيوانه الوحيد. أمّا ياقوت (٤: ١٠) فيقوم باستكمال الرواية برواية أخرى مرفوعة إلى ابن عباس، عن أصل «ثقيف» الذي كان (رجلاً) دُعيَ بهذا الاسم، وكان (ثقيف) و(النَخع):

> «ابنيْ خالة فخرجا مُنتَجِعَين ومعهما عنزاتٍ لهما وجَدْي، فعرض لهما مُصَدّقٌ لبعض ملوك اليمن، فأرادَ أخذ شاة منهما فقالا له: خُذْ ما شئت إلاّ هذه الشاة الحلوب فإنّا من لبنها نعيش. فقال: لا آخذ سواها فرفقا به، فنظر أحدهما إلى صاحبه وهمَّ بقتله ثم إنَّ أحدهما انتزع له سهماً فلفَّ به قلبه ـ قلب أبي رغال ـ فخرَّ ميتاً».

طِبقاً لرواية ابن عباس لأسطورة «أبي رغال»، فإن (ثقيف) هي التي قتلته. والحادث برمّته بعيد زمنياً عن عام الفيل، عندما كانت الحجاز تخضع لحكم اليمن المباشر حيث تُجبى من قبائلها الضرائب. لكن الأمر المهم في سائر هذه المرْويات والأخبار والقصائد والأساطير، هو التلازم بين كون «أبي

ابو رغال

(نص ابن هشام)

(فخرج له مسعود بن مُعَتّب في رجالٍ من قبيلته فقالوا ـ لابرهة الحبشي:

ايها الملكُ إنما نحن عبيدك سامعون لك مطيعون، ليس عندنا لك خلاف، وليس بيتنا هذا الذي تريد ـ يعنون اللاّت ـ إنما تريد البيتَ الذي بمكة ونحن نبعث معك من يدلّك عليه. فتجاوز عنهم فبعثوا معه ابا رغال يدلّه على الطريق إلى مكة. فخرج أبرهة ومعه أبو رغال حتى أنزله المُغَمّس فلمّا أنزله به مات أبو رغال هنالك فرجمت قبرَه العربُ. فهو قبره الذي يرجم الناس».

(السيرة: ١: ٤٢)

رغال» عشّاراً و«مصدِّقاً». يقول ابن عباس في المقتطف الآنف:

> «فَعَرض لهما مُصدِّقٌ لبعض ملوك اليمن فأراد أخذ شاة منهما».

إن كلمة «مُصَدِّق» الواردة في كثرة من المَرْويات، تفسّر لنا اسم «ملكيصادق» (ملكي صادق) التوراتي المُحيِّر والملتبس.

لقد عرفت الجماعات القديمة هذا اللقب الذي يُطلق دينياً على جُباة الضرائب (العشور)، الذي كان سائداً في الجزيرة العربية حتى مع الإسلام. والمثير أن اللقب الذي حمله الخليفة الراشدي الأول أبو بكر (الصّديق) جاء في أعقاب خوضه لمعارك ضارية بعد وفاة النبيّ ﷺ ضد القبائل التي رفضت دفع (الزكاة) في ما يعرف بـ (حروب الرِّدة) حيث أعاد الخليفة أبو بكر العمل بهذا النظام مُرغِماً القبائل المتمرّدة على قبوله كركن أساسي من أركان الإسلام. وليس صحيحاً أنّ لقب (الصّديق) جاء من صداقته للنبيّ ﷺ فهذا تأويل سطحي، لأن كل أصحاب النبيّ عرفوا بـ (الصحابة)، والوحيد الذي حمل لقب (الصدّيق) هو أبو بكر، لأنه أعاد جمع الصدقات بعد حروب الرِّدة بصفتها نظام الخراج البدائي. (وبهذا المعنى فهو مساعدٌ للنبيّ محمد مثله مثل مساعد النبيّ صالح الذي يسمى مُصدِّق). وهذا، كما نرى يندرج في إطار قدرة الإسلام على تكييف ثقافة قديمة متراجعة، ولكنها راسبة عملياً داخل المجتمع، على أنّ تؤدي وظائف ضرورية لإسلامٍ متفجّرٍ بالرؤى والوعود. كان نظام العشور الزائل، الذي حلّت محله (الزكاة)، مع الإسلام، بصفتها وظيفة جديدة من وظائف تنظيم ثروة المجتمع، يُعيدُ تذكير بعض القبائل بالضرائب القاسية، ولذلك قاومته فور وفاة النبيّ ﷺ. على صعيدٍ واحدٍ تقريباً، كان

ابن منظور: الصدّيق

(مادة مسح)

«والمسيح: الصدّيق وبه سمّي عيسى ـ ع ـ قال أبو بكر: لعل هذا كان يستعمل في بعض الأزمان فدَرَس في ما دَرَس من الكلام. وقال الكسائي: قد دَرَس من كلام العرب كثير. قيل وسمّي لأنه كان سائحاً في الأرض».

الصدّيق في الجاهلية

نصّ السيوطيّ

«... وأمّا الصدّيقُ فقيل كان يُلَقَّبُ به في الجاهلية. لما عُرِف منه من الصدق ذكره ابن مَنْدي.

وفي حديث أُحد: اسْكُنْ فإنما عليكَ نبيٌّ وصديق وشهيدان».

ـ وصدّيق هنا تعني قدّيس ـ (تاريخ الخلفاء: ٢٩)

للسرد التوراتي التمثُّلات ذاتها في النصوص الإخبارية العربية، وهذا ما يفسر التناظر في الصور بين مروية (ملكي صادق) و(المُصدِّق أبي رغال) فكلاهما يظهران في هيئة ملك، وكاهن، وعشّار، وهما معاً يُطلق عليهما تعبير مُصدِّق و«صادق». والمُصدِّق عند العرب القدماء (ابن منظور، لسان: ٤: ١٩٦) هو: «الذي يأخذ الحقوقَ من الإبل والغنم». وهذا ما فعله ملكي صادق، بالضبط، مع أبْرام حين عاد بالغنائم من الحرب. وفي القرآن: ﴿إنك لمن المصدِّقين﴾ و﴿وأمّهُ صدِّيقة﴾ بمعنى كاهنة. وهذا ما يفسر قول النّص القرآني: ﴿والصدِّيقون والشهداء﴾ لأن الجمع بين الشهداء وبين الصدِّيقين لا يُفهم إلاّ بمعنى الأنبياء. وقد فسّر الفقهاء قديماً قول القرآن: ﴿إنّ المصدِّقين والمُصدِّقات﴾: بمعنى الذين يعطون الصَدَقات. وهذا تأويل فقهيّ غير مقبول، لأنه يشير إلى قديسين لهم منزلة الأنبياء. وفي حديث صحيح للنبيّ سنجد المعنى ذاته، قال ﷺ: «لا تؤخذُ في الصَدَقةِ هَرِمة ولا تيس إلاّ أن يشاء المُصدِّق» يريد جامع الصَدَقات وليس صاحب الماشية. ولمّا كان المُصدِّق مرتَبة دينية قديمة فإن لقب (ملكي صادق) لن يبدو اسماً لشخص بل هو تعبير عن منزلتِهِ الدينية.

العشور

نصّ ابن سلام من كتاب الأموال

«حدثنا قبيصة عن سفيان عن عمرو بن ميمون بن مهران قال: سألت عمر بن عبد العزيز عن العربيّ ـ أو قال المسلم ـ تكون في يده أرض الخراج فيُطلب منه العُشْر فيقول: إنما عليّ الخراج؟ فقال: الخراج على الأرض والعُشر على الحَبِّ».

(كتاب الأموال: لأبي عبيد القاسم بن سلام: ٨٨ . الحديث ٢٣٥)

بصَدَد «نظام العشور» (العُشر من كل شيء) الذي فرضه ملكي صادق على أبْرام (إبراهيم) فإن النّص التوراتي يعطي، من هذه الزاوية بما هي شكل سردي قديم من الأشكال السردية العبرانية (أيّ: الجماعات العَربية الأولى) الصور ذاتها، المتكرِّرة والمتدفقة في سائر الأساطير المماثلة، عن وجود (مرتبة دينية) تتّصلُ بنظام الضرائب دُعيت بـ (مُصدِّق) أو (صادق). إن كاهن شليم التوراتي، الملكُ والعشّار، يمكن مضاهاته بـ (عبد من عبيد النبيّ) أو

«مساعد» كما في المرْويات العربية، وعمله كمتسلِّم للعشور، قابل بدوره لأن تتمّ مضاهاته بعمل موازٍ هو «التّعشير». ومن هذا المنطلق فإن التماثل بين المفردتين العِبرية والعربية (صادق، مُصدِّق) يندرج في سياق النظام نفسه الذي طبِّقَ في عصر أبْرام (إبراهيم). وكما أنَّ هذه الكلمة تطورت في ظل الإسلام إلى «صدِّيق، مُصدِّق» فقد تطور نظام العشور إلى تشريع دينيّ جديد هو (الزكاة). وذلك، بالضبط، هو مغزى الحديث الصحيح للنبيّ ﷺ: «احمدوا الله إذْ رفعَ عنكم العشور».

لقد فسّر الفقهاء المسلمون وقرّاء القرآن وعلماء اللغة والحديث آية ﴿وإذا العِشَارُ عُطِّلت﴾ تفسيراً غريباً، وبعيداً كلّ البعد عن المعنى الحقيقي للآية القرآنية، حتى إنَّ الفرّاء (ت: ٢٠٧ هـ) قرأ الآية على أساس أن «العِشار» هي الاسم الذي يَقع على (الإبل)، وجاراه ابن منظور في ذلك (٤: ٥٧٢) زاعماً أن مقاصد الآية تذهب إلى (لقّح الإبل: عطّلها أهلها) وهذا غير صحيح، لأن الإسلام عطّل العمل بنظام العشور (العشار، العُشر من كل شيء) وأحلَّ محله «الزكاة» كنظام جديد يتلاءم مع الإسلام، ولا علاقة لهذا النظام بما زَعَم ابن منظور بأنه يشير إلى اسمٍ (يُطلق على النوق حتى ينتج بعضها بعضاً).

إنَّ مَرْوية التوراة عن «ملكي صادق» تقَعُ في نطاق تذكُّر بنظام العشور الجائر، الذي كان سائداً في الجزيرة العربية والذي عمل به بنو إسرائيل وقتاً طويلاً، كما تمَّ التأكيد عليه في نصوص سفر التّثنية (١٤/٨ ـ ٣٧ ـ الإصحاح ١٤):

> [«وأَدِّ العُشرَ من جميع غلّة زرعك» و«إنْ طالَ عليك الطريق ولم تُطِق حمل الأعشار وبَعُدَ عنك الموضع الذي يختاره الرّبُّ إلهك ليجعل فيه اسمه ويباركك،

الرّبُّ إلهكَ، فابدل به فضّةً وصرّ الفضّة في يدك وامضِ إلى الموضع»].

ـ العُشور وعُشار: من القُلْفَة إلى الختان

إنَّ المادة (عشّر) ومنها (العشّار والعشور والعُشْرَ والتّعشير)، صلة بمادة أقدم أو أصل هي (عَشْرَ)، وفي صيغتها الحميرية العتيقة (عثّر)، والتي تظهر في اسم معبود عربي قديم لعلَّهُ (الإله الأقلف)، ولها صلة أيضاً باسم معبود القبائل الأكدية (عشتر، عشتروت، عشتار) والتي ازدهرت عبادتها في بلاد ما بين النهرين. إن الأصل الوظيفي البذْئي والعتيق للإلَهة العربية (عشتر) أو (عشتروت) لا يخصُّ الخِصْب، ويبدو أنَّ ظهورها وعبادتها اقترنت بطورٍ أوّل من أطوار المجاعة بكونها إلهاً ذكورياً، إذ إنَّ صيغة «عَثّر» تشير إلى الجدب والقحط والجفاف، وهي تعني في اللغة الحميرية (الغبار)، (الغبراء)، وهذه هي مزايا كل موضعٍ أصابهُ القحط. ومنها جاء اسم القرية اليمنية القديمة والمندثرة (الغَبْرَة) والتي تقع مع قرى أخرى في مكان واحد تابع لبلدة صغيرة عُرِفت بـ (عَثّر) على الطريق إلى مكة، ذكرها ياقوت في معجمه (٤: ٩٦) قائلاً: «عَثّر بلدٌ باليمن بينها وبين مكة عشرة أيام».

عثّر
(وامّا Athriae ـ عند اليونانيين ـ عثّر على راي كلاسر Glaser على البحر الاحمر).

(المفصل في تاريخ العرب: ٢: ٣٧١)

هذه الصلة المباشرة بين المعبود العربي القديم، الذي انقلبَ في زمن المجاعة إلى إلَهة تُعرف باسم «عشتر»، وبين وجوده في موضعٍ أو مكان خُلّدت به ذكريات المجاعة والقحط المريرة، يشير إلى أن الطور الأول من العبادة كان ينحصر، بالفعل، في حَيّز كون المعبود من آلهة عصر المجاعة. وممّا يؤكد ذلك أنَّ معنى الاسم (الغبار، الغَبْراء، غَبْرة) يشير في الآن نفسه إلى القحط وإلى «القُلْف». وقد انتسبت إحدى القبائل العربية البائدة، إلى هذا المعبود وأدخلته في قوائم أنسابها كأبٍ أعلى وعرفت بـ «بَني الغبراء» تماماً كما

عرفت قبيلة «بني مادر» (بني مدراء) الذين انتسبوا هم أيضاً إلى «الإله الأقلف» وكانوا قُلْفاً. ولأن «عَثْر» اسم لهذا المعبود العربي القديم، فقد كان من البَدَهي أن تتطوّر دلالته كما تطورت صيغة رسمه إلى «عشتر»، فلازمته وترافقت معه وظيفة جديدة غيّرت شخصية المعبود، الذي أصبح في مرحلةٍ ما من الاستقرار، في صورة إلَهة أمّ كبرى للخصب دعيت بـ «عشتروت»، انتقلت مع هجرة القبائل إلى بلاد ما بين النهرين في صورة «عشتار». والمثيرُ للاهتمام أن «عَثْر» هذا عُبد كصنمٍ لثمود والقبائل اليمنية. وقد تكون لكلمة «عَثْرِ» ـ بالتاء ـ ومنها العتائر أيّ: الذبائح المُقدَّمة إلى الآلهة، صلة بمادة «عَثْر» هذه. قال زهير بن أبي سلمى:

«فَزلَّ عنها وأوفى رأس مَرْقَبةٍ
كناصبِ العَتْر دمى رأسه النُسك».

و«العَتِيرَة» هي الذبيحة من الغنم والظِباء، ويُدعى «المذبح» عند الصَنَم بـ «العِتْر» كما ارتأى ابن الكلبي (الأصنام: ٣٤). ويقول بيت شعر منسوب للحارث بن حلِّزة ذكره الجاحظ (في: الحيوان: ١: ٩):

«عَنَتاً وباطلاً وظلماً
كما تُعتَرُ عن حجرةِ الربيضِ الظباء».

لكن كلمة «عَثْر» عنت عند العرب، في وقتٍ ما، مع الاستقرار كلّ ما سقتهُ السماء من النخيل، واستطراداً كل زرع يحيا دون عناية الإنسان المباشرة وفيه منفعة. وقد فُسرت آية: ﴿كذلك أعْثَرنا عليهم﴾ بمعنى: سلَّطنا، أنزلنا عليهم، وفيها كل معاني ودلالات نزول الشيء من السماء،

وهذا ما نجده في حديث صحيح للنبيّ ﷺ: (ما كان بَعْلاً أو عَثَرياً ففيه العُشْر)، وفي الحديث، كما هو واضح، المعاني نفسها عن اعتماد الزرع على مطر السماء وعنايتها به. لقد عبد اليمنيون القدماء والثموديون، إلهاً نجميًا انتشر في سائر أرجاء الجزيرة العربية، وورد في صورته القديمة وباللغة الثمودية (عطر) و(عَتر) بالتاء. كما ورد مقروناً بكلمة (سماء) (عطر سماء) (عتر سمائي). وقد اختلف علماء الآثار الذين نقّبوا في خرائب ثمود (ف.د. براندن، تاريخ ثمود: ١٣٤) حول أصل الاسم، ولكنهم لاحظوا قِدم عبادته (القرن التاسع ق.م.) في صورة (عطر سمائين) كما ذكره سنحاريب في قائمة الآلهة التي استولى عليها من ثمود (٧٠٥ ـ ٦٨١ ق.م.). إنّ أسطورة (عطش عاد) وهو شعب عربي زائل، تُعيد تذكيرنا بسرّ عبادته له، سويةً مع (ثمود) فهو في طورٍ ما من أطواره إله العطش. أيّ الأقلف. وتذكر إحدى المَرْويات التاريخية عن النبيّ ﷺ أنّه مرّ بموضع يُقال له (عَثيرة فقال لصاحبته: هي خضراء. أيّ أن النبيّ ﷺ استبدل (عَش) الاسم الدّال على العطش والجدب والقُلْفَة، بكلمةٍ دالّة على الخِصْب والنماء (عشتر). وكما أنّ العرب تركوا في سائر المواضع، الأسماء الدالّة على المجاعة التي عاشوا في كنفها، فإنهم تركوا، في المقابل، في مواطن استقرارهم، الأسماء الدّالة على الخِصب (العُشر). ومنه اسم (العشّار) الذي لا يزال محفوظاً في صيغته الراهنة في اسم الموضع القديم جنوب العراق (مدينة البصرة): العشّار.

عطر
تاريخ ثمود لبراندن
«كان العرب في القرن التاسع قبل الميلاد يعبدونه تحت اسم: عطّار سمائين ونكره سنحاريب من بين الآلهة التي رحلت ـ إلى بابل».
(براندن: ١٣٤)

عشوراء
(ياقوت: ٤: ١٤٣)
«١: عُشورى: بضمّ أوله؛ موضع.
٢: عُشوراء: بلفظ يوم عُشوراء. اسم موضع.
٣: عَشْهار: بلد بنجد من أرض مَهْرَة قرب حضرموت بأقصى اليمن له ذكر في الردة (وهي حروب جرت في عصر أبي بكر ضد القبائل التي امتنعت عن أداء الزكاة)
٤: عُشرٌ: شجرٌ له صمغٌ حلو يُقال له سكّر العشر وعشّر: شعبٌ لهذيل يصب من داءة وهو جبل يحجز بين نخلتين.
وذو عشر: وادٍ بين البصرة ومكة».

إنّ مَرْوية التوراة عن ملكي صادق التي التبست في المخيال الأوروبي وفي القراءة الأوروبية للتوراة، والعربية كذلك، تقع في هذا الإطار من المَرْويات والأساطير العربية القديمة، التي سيكون صعباً أو متعذراً، إلى النهاية، فهمها فهماً صحيحاً

من دون إنعام الفكر في النسيج الخاص والمتفرّد الذي نسجت منه. وبهذا المعنى فإن ملكي صادق (ملكيصادق) التوراتي، مثله مثل أبي رغال، ليس اسم علم لبطل تاريخيّ، بل هو مرتبة أو لقب دينيّ، وَرد في سياق مَرْوية عن نظام العشور.

القسم الثاني

الأنســـاب

النسب الأموميّ

الانتساب إلى شجرة الإلهة الأم

(أنماط الزواج عند بني إسرائيل والعرب)

تروي أسطورة عربية قديمة هي (أسطورة: عمليق وجديس) قصة الصراع المرير بين الأم والأب على نسب الابن، بكل ما يستلزمهُ ـ هذا الصراع ـ من عاطفةٍ جامحة وألم وقلق. إنَّ هذه الأسطورة النادرة والتي قد لا نجد لها مثيلاً في ثقافات العالم القديم وأساطيره، من حيث طاقتها على رواية أقدم فكرة، وصلت إلينا حتى الآن، عن الصراع الشرس بين الأم والأب حول نسب الابن، تعرض بتكثيف شديد ومُتْقَن لمسألة النسب الأمومي عند العرب. ولا يَعدُم المرء في هذا السياق، رؤية بعض أشكال هذا الصراع في أساطير ومَرْويات سجّلتها التوراة، التي يبدو أنها تمثّلت أفكاراً تخص جماعات أخرى، وهي أعادت روايتها على أنها تخصّ شعب بني إسرائيل القديم. والأمر ذاته يمكن أن ينطبق، وإنْ بحدود، على السرديّة الإخبارية العربية التي كشفت، في بعض أوجه عملها، عن أنّ العرب ربما تمثّلوا ـ

الأساطير
(تاريخ العرب في الإسلام: جواد علي: ١٧٥)
ويَدُلُّ ورود ـ أساطير الأولين ـ في مواضع من القرآن الكريم على أنّ قريشاً كانت تستعمل لفظة «أساطير» وفي اللاتينية لفظة: Historia بمعنى الاحاديث والأساطير والتاريخ ومنها وردت لفظة History في الإنكليزية بمعنى التاريخ وتقابلها إستوريا Istoriya في اليونانية وقد أطلقت عندهم على كتب الأساطير والتاريخ...».

ابن هشام:
(السيرة: ١: ١٢٦)

(في هجاء قصي: الأساطير)
قال ابن الزِّبَعري في هجاء قصيّ:
الهى قصياً عن المجدِ الأساطيرُ
ومشيةٌ مثل ما تمشي الشقاريرُ
- ويزعم ان هذه القصيدة علّقها شاعرها باستار الكعبة زمن قصيّ -

هم أيضاً ـ في طفولتهم البعيدة، وشأنهم شأن الجماعات الأخرى، بعضاً من المَرويات والأساطير وقاموا بروايتها، مراراً وتكراراً، على أنها رواياتٍ خاصة بهم. بيد أنَّ أسطورة «عمليق وجديس» تَروي بشروط إنشائها الخاصة، ولغتها الرمزية الجامحة، بواعث وظروف النزاع المحتدم بين النظامين المتنافرين والمتنافسين، النظام الأمومي والنظام الأبوي. والأرجح، أن العرب بروايتها لهذا الصراع، تكون قد عبَّرت من خلال إعادة تمثُّل فكرة اندحار النظام الأمومي وانزياحه عن مجتمع العرب العاربة (الأولى)، في وقتٍ ما من الأوقات، عن تصوّرها لنمط الانتصار التاريخي الذي حقّقه، في النهاية، النظام الأبوي، وثبَّت بفضله شكل السلطة في مجتمع القبيلة القديم.

عمليق
(نصّ الطبري)
«... وكان عليهم ملكٌ من طَسَم غشوم لا ينهاه شيء عن هواه يُقال له عملوق. وكان ممّا لقوا من ظلمهِ واستذلاله انَّه امرَ ان تُهدى بِكرٌ من جديس إلى زوجها حتى تدخل عليه فيفترعها - ايّ يفضّ بكارتها...».
(١: ٤٥١)

إنَّ متن الأسطورة وهامشها، كما رواه الطبري (١: ٤٥١) وكذلك المسعودي (٢: ٢٦٤) فضلاً عن ابن الأثير وياقوت وسواهما، يكشفُ عن أنَّ المنطقة الصلبة والأكثر خشونةً في هذا التنازع المحتدم والمُتدافع بقوة زخم غريزية مدمّرة، إنما هي المنطقة التي (يُطبخُ) فيها نسب الابن، حيث يبلغ التنازع بين الأم والأب حدَّه الأقصى وغير المتوقع، من التناقض الفجائعي والتوتر، بل والاستعصاء الذي لا يعود معه ممكناً، ولا بأيِّ صورة من الصور، الحصول على مخرج من مأزق التنافس على تَنْسيب الابن. وفي هذا النطاق، يكشف الجهاز السَّردي للأسطورة عن المنطقة الرخوة فيها، الأقل توتراً والأكثر قابلية على النفاذ إليها، حين يتدخل الملك لفضّ النزاع:

> «... لمَّا كثرت جديس مَلَّكت عليها الأسود بن غفّار. وكثرت طَسَم فملَّكت عليها عملوق، وكان ظلوماً غشوماً لا ينهاه شيء عن هواه مع إصراره

وإقدامهِ على جديس. فلم يزل على ذلك حتى أتتْهُ امرأة من جديس يُقال لها هَزيلة بنت مازن، وزوجٌ لها يُقال له «ماش» وكان قد طلّقها، فأرادَ قبض ـ أخذ ـ ولدها منها فأبت عليه فترافعا إلى عمليق ـ عملوق ـ ليحكم بينهما. قالت المرأة:

ـ أيها الملك. هذا الذي حملته «تسعاً» ورضعتهُ «دفعاً» وأرضعتهُ «شبعاً» ولم أنل منه «نفعاً» حتى إذا تمت «أوصاله» واستوفى «فصاله» أراد ـ أبوه ـ أنّ يأخذه «قسراً» ويَسْلُبنيه «قهراً» ويتركني منه «صفراً». فردَّ زوجها:

ـ قد أخذت المهر كاملاً. ولم أنل منه طائلاً، إلاّ ولداً جاهلاً.

فأمر الملك أن يُقبَض ـ يؤخذ ـ الابن منها فيُجعل في غلمانه وقال للمرأة:

ـ إبْغيهِ ولداً. ولا تنكحي بعده أحداً. فردّت: أمّا النكاح فبالمهر وأمّا السفاح فبالقهر. وما لي في واحدٍ منهما غرض. فأمر الملك أن يُسْتَرقَّ زوجها ـ يصبح عبداً ـ فَيُرَدُّ على المرأة عُشرَ ثمن زوجها وتُسْتَرَقُّ المرأة فَيُردُّ على زوجها خمس ثمنها...».

عمليق

«... لقد أحلَّ في المدينة العارَ والدنسَ

وفرضَ على المدينة المُنكرات وأعمال السخرة. لقد خصَّصوا الطبل لملك أوروك الكبيرة الأسواق

ليختار على صوتِهِ العروس التي يشتهيها

إلى جلجامش ملك أوروك الكبيرة الأسواق يخصِّصونَ الطبل ليختارَ العرائس

قبل ازواجهنَّ فيكون هو العريس الأول».

(ملحمة جلجامش: ط بغداد: ٤٨)

ـ ترجمة طه باقر ـ

تَنبعُ أهمية هذه الأسطورة التي يحاكي فيها نصُّ الطبري والمسعودي، جزءاً من أحداث ملحمة جلجامش، ولكن بإعادة دمجها في بنية سردية تقليدية، هي في صميم عمل الإخباريات العربية، من كونها ترسم بمهارة فائقة ملامح تصوّر مندثر ومتآكل ويكاد يكون مَنسيًّا، عن نمط النزاعات التي تفجّرت داخل مجتمعات القبائل، في عصر انتصار النظام الأبوي واندحار النظام الأمومي، وهذه النزاعات قبعت دائماً خلف مسألة ظهور ثم انزياح النسب الأمومي. كان النسب الأمومي، باستمرار، هو الموضوع الأكثر

حساسيّة وإثارة وثُقلاً بين سائر الموضوعات الأخرى التي لقيت عناية خاصة من جانب المستشرقين (نولدكه، مارغليوث، نيكلسون، ليفي ديلافيدا، سميث، مكيلنان) فضلاً عن معالجي النصوص القديمة وكتب التراث العربي، حيث أُثيرت في كتاباتهم مسائل تتعلق بوجود نسب أمومي عزمته قبائل العرب، وتجلّت بعض مظاهره المباشرة في حمل القبائل لأسماء أمهاتها وجدّاتها. ويبدو أنّ هذا الاستدلال اللّغوي ظاهرياً، قاد إلى تفجّرات متواصلة تخطّت نطاق الأنساب، إذْ سرعان ما ظهرت شكوك ذات طابع اعتباطيّ بشأن تدوين الأنساب وصدقية شجراتها، وهو أمر ما كان بالوسع، إجرائياً، البتُّ فيه من دون العودة إلى هذا خزّان الأساطير، وقد افتقدت ـ في رأينا ـ كلّ تلك المجادلات، إلى هذا الجانب الحيوي من المعالجة النقدية. إن منظوراً جديداً لمسألة النسب الأمومي عند العرب القدماء، يقوم على أساس إعادة إدراجهِ في إطار وجود أشكال من الزواج والختان والطعام، لعبت دوراً حاسماً في بلورة هذا الانتساب الأمومي، يمكن له، في خاتمة المطاف، أن يقدم حلولاً عملية أكثر جاذبية وعمقاً.

نصّ الشامي

«نسب الأم»

«قال الأشعثُ بن قيس: قدِمتُ على رسول الله ﷺ في وفد كِندة. فقلت: ألستمْ منا يا رسول الله؟

قال: لا نحن بنو النَضْر بن كنانة لا نَقْفُوا أمّنا ولا نَنْتفي من أبينا».

ـ لا نقفوا: لا نتبع ـ ووجه الدلالة منه ظاهر. أيّ: لا نترك النسب إلى الآباء وننتسبُ إلى الامهات.

(١: ٣٣٢)

تنطوي أسطورة «طرد» هاجَر وإسماعيل، في بعض أوجهها، على روايةٍ منسيّة لتصوّرات الجماعة العبرانية الأولى (التي ضمّت العرب وبني إسرائيل وبني هاجر والعماليق وطَسْم وجديس وجُرْهُمْ وقطورا وقيدار وجَشَم) عن النزاع الشرس حول «نسب الابن»، إذْ نجم عن «طرد» هاجر، مباشرة، ظهور جيل جديد من القبائل عُرِف باسم أُمه، وقد دوّن الكتّاب الكلاسيكيون اليونانيون ثم المصادر السريانية المبكرة، بعضاً من أخباره باستخدام صيغة الاسم التقليدية: بَني هاجر (على غرار: بني إسرائيل، بني مَدْراء، بني غَبْراء، بني المُرّار)

مع أنّ التوراة استخدمت صيغة «الإسماعيليين»، في معرض إشارتها لهذا الجيل من القبائل في عَرْبة (وتعني عَرْبة في العبرية: البادية). وفي هذا النطاق فإن الأسطورة العربية عن زيارة إبراهيم لمضارب قبيلة ابنه حيث ترك له، هناك، وفي مرتين متتاليتين، رسالة مُشَفَّرة، تروي وبشروط إنشائها الخاصة، الجزء المفقود والضائع من هذا النزاع بين الأم والأب حول «نسب الابن». لقد عاد الأب، بنفسه، لكي يستردّ ابنه ويُعيد إليه النَسَب إلى شجرة الأب. ويبدو من جملة وقائع تاريخية صحيحة وموثوقاً بها، أنّ مسألة «النسب الأوموميّ» كانت موضوعاً أثيراً وحيوياً انشغل فيه مجتمع القبائل قديماً وحتى مع الإسلام. ويُستَدلُّ من واقعة في الإسلام المبكر، أنّ بعض القبائل رغبت في أن تعلن قريش نَسَبها الأومومي أو أن لا تتكتّم عليه، إذْ روى الأشعث بن قيس أنّه زار النبيّ ﷺ في وفد من قبيلة كِندة اليمنية فقال له: ألستم منا يا رسول الله؟ وقد ردَّ النبيّ بشكل قاطع قائلاً: لا. نحن بنو النّضر بن كنانة لا نَقْفوا أُمّنا ولا نَنْتَفي من أَبينا (سيرة خير العباد: ٣٣٢) ووجه الدلالة، كما يُصرّح ابن ماجه (كتاب الحدود ـ باب من نفى رجلاً من قبيلته ٨٧١/٢) وكذلك الصالحي الشامي: أن النبيّ لا يريد أن يترك النسب إلى الآباء والانتساب إلى الأمهات. إنّ وجود «بقايا» راسبة من تسمياتٍ أوموميّة في قوائم أنساب القبائل، عرفت بها ذات يوم، قد لا يشير بالضرورة إلى وجود انتساب أوموميّ حقيقي، بمقدار ما يشير إلى تقاليد قديمة تُتيحُ للجماعات أن تنتسب إلى «الإلَهة الأم»، معبودة القبيلة، وهذه كما لاحظنا في الجزء الأول من الكتاب، ارتبطت بعهود المجاعة حيث عاشت القبائل على نباتات الأرض القاحلة وحشراتها البريّة وحيواناتها. ومع ذلك فإن

أسطورة «عمليق وجديس» تعرضُ تصوّراً قديماً من تصورات العرب عن «نزاع» تفجّر، ذات يوم، بين الأم والأب حول «نسب الابن»، وهي جديرةٌ بأن ينظرَ إليها على أنها أقدم رواية وصلتنا ـ حتى الآن ـ عن المعنى الخفيّ وربما المسكوت عنه، في الانتساب إلى الأمّ، بل إن اسمي «عمليق» و«جديس» يخفيان الفكرة ذاتها: الاسم الذكوري والاسم الأنثوي. بهذا المعنى فإن الأسطورة، بروايتها للصراع حول نسب الابن، تروي خبراً تاريخياً عن صراع العماليق ضد جديس، وهما قبيلتان حكمتا مكة بالتعاقب تماماً كما تروي شيئاً مُحدَّداً عن نمطٍ زائل من أنماط الزواج قوامه: زواج رجل واحدٍ من نساء عدّة، وذلك من خلال إشارتها إلى إرغام الملك عمليق، أفراد قبيلته، أنّ يزفّوا إليه العرائس قبل أزواجهن، حيث يقوم بفضّ بكارتهنّ (كما هو الحال مع جلجامش بطل الملحمة البابلية)، وهذا النمط من الزواج كان معروفاً عند العرب القدماء ويسمّيه سميث بـ (الزواج التيبتي) نسبة إلى بلاد التبت.

ومن غير شك، فإن مجتمع القبائل الأولى (العرب العاربة) الذي عرف هذه الأسطورة أو عاش محمولاتها الرمزية عبر الرواية الشفوية باستغراقٍ وجداني حار، وربما نَشَرها في صورٍ وأشكال مموّهة، حدَّد سلفاً مقاصدهُ البيّنةِ منها، فهو ينشدُ من وراء التأكيد على وجود تنازعٍ أسطوري بين (الأم) و(الأب)، الإشارة على الحدث الأكبر في حياته: التحوّل من شجرة أنساب الأم إلى شجرة أنساب الأب. هذه المقاصد، يمكن لنا نحن المعاصرين، أن نقوم بإعادة تحديدها، بصفتها جزءاً عضوياً في سلسلةٍ من الانتقالات المتتالية، من الطبيعة إلى الثقافة ومن الهجرة إلى الاستقرار.

تعدّد الأزواج

«... يجتمعُ الرهط دون العشرة فيدخلون على المرأة يُصيبيها أي يطؤها وذلك إنما يكون عن رضا منها وتواطؤٍ بينهم وبينها. فإذا حملت ووضعت ومرّت ليال بعد أن تضَعَ حملها أرسلت إليهم فلم يستطع رجلٌ منهم أن يمتنع حتى يجتمعوا عندها فتقول لهم: قد عرفتم الذي كان من أمركم وقد ولدتُ فهو ابنك يا فلان...».

(نصّ بلوغ الأرب: ٢: ٤)

[١]

النسب الأمومي
ونظريات الأنساب الاستشراقية

أثار وجود أسماءٍ «أُنثوية» حملتها القبائل وعُرِفت بها، شكوكاً قوية عند عدد من العلماء والمستشرقين، بأن ثمة رابطة من نوعٍ ما، تجمع هذا التَّعريف من خلال أسماء «أنثوية» الطابع، بوجودٍ مفترض لنسب أمومي كان سائداً في الجزيرة العربية. بيد أنَّ أيًا من المستشرقين القائلين بهذا الافتراض، ربما باستثناء سميث Smith لم يُقدِّم أدلة وقرائن كافية، وحتى سميث نفسه، وهو صاحب «نظرية النسب الأمومي عند العرب»، فإن أدلَّته ظلت ذات طابع نظري شديد العمومية. ومع أنَّ عبد الوهاب حمودة في مقالته القيّمة (نظرية الأنساب في الميزان: مجلة كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول المجلد ١٤، ١: ١٩٥٢) قدَّم قراءة نقدية مبكرة لنظريات الاستشراق في ميدان الأنساب، إلاّ أنَّ هذه المحاولة المهمة ظلَّت، ربما بسبب اهتمامها السجالي، مفتقرةً بصورة محزنة إلى استخدام ذَخيرة النّص الإخباري والأسطوري، وقد يكون هذا الأمر مفهوماً، ففي مطالع الخمسينات كانت النظرة في الثقافة العربية، إلى الإخباريات والمرويات الأسطورية تتسم بنوع من الاستخفاف، الناجم عن الجهل الفاضح بأهمية قراءتها قراءة مغايرة وضرورتها بوصفها (مَخزَناً للتاريخ).

ارتأى حمودة، في استعراضه النقدي للنظريات السائدة،

(نصّ بلوغ الأرب)

الاستبضاع

«كان الرجل يقول لامرأته إذا طَهُرت من طَمثِها اي حيضها. ارسلي إلى فلان فاستبْضعي منه اي: اطلبي منه الجماع لتحملي منه.

ويعتزلها زوجها. وإنما يفعل ذلك رغبةً في نجابةِ الولد»

(٢: ٤)

آنذاك، واستناداً كذلك، إلى مقدمة مارغليوث لكتاب (الأنساب) للسمعاني، أنَّ مادة «نسب» الموجودة في اللغة العربية، غير موجودة في سائر اللغات السامية، وأنّ من المحتمل أن تكون قد وجدت أول ما وجدت في بلاد العرب. لم يناقش حمودة رأي مارغليوث هذا، وبدلاً من ذلك ارتأى عن حق، أنَّ ثمة صلة بين مادة «نَسب» ومادة «سَبَب» وأنهما من مورد واحد، فحسب ابن منظور، الذي عاد إليه حمودة، فإن «النسب» هو القرابة و«السَببُ» هو اعْتِلاق قرابة، وقد تكون الكلمتان في الحديث مُتَصاحبتين كما في قول النبيّ ﷺ: كل سَبَبٍ ونَسَبٍ ينقطعُ إلاّ سَببي ونَسَبي. ورأى ابن الأثير: النسبُ بالولادة والسبب بالزواج (والسَبَبُ هو الحبلُ، يتوصلُ به إلى الماء ثم أُستعير لكل ما يتوصل به إلى شيء). ويمكن تلخيص وجهات نظر المستشرقين الذين عالجوا مسألة الأنساب العربية، استناداً إلى حمودة، على هذا النحو:

النسب

نصّ القرآن

﴿فإذا نُفِخَ في الصور فلا أنسابَ بينهم يومئذٍ﴾.

١: «سورة المؤمنون، ١٠١»

﴿وهو الذي خلق من الماءِ بشراً فجعله نسباً وصهراً﴾.

٢: «سورة الفرقان، ٥٤»

﴿وجعلوا بينه وبين الجِنّة نسباً﴾.

٣: «سورة الصّافات، ١٥٨»

١ ــ نيكلسون: «هذه السلسلة من الأنساب وهمية مصنوعة إلى حدٍّ ما. فليس هناك في العصر الجاهلي علمٌ للأنساب، ولم تكن الأنساب قائمة على أُسس علمية». وبرأيه فإن دراسة العرب للقرآن (وللأسفار التاريخية) في التوراة، أرشدتهم إلى أن يتخذوا أباً أعلى في قائمة أنسابهم ورأس سلالتهم.

٢ ــ نولدكه: «نحن لا نستطيع أن نقبل سلسلة الأنساب التي يذكرها ــ العرب ــ مبتدئة بعدنان كحقيقة تاريخية، ولو أنَّ جزءاً عظيماً منها ظل محفوظاً في الأذهان عند ظهور الإسلام وعُزّزُ بشهادة الشعر الجاهلي».

٣ ــ ج. ليفي ديلافيدا: «علينا أن نحتاط في قبول ما يُذكر

عن وجود أُميّة بن عبد شمس التاريخي وعن تفاصيل حياته وما يُقال عن غيره من أشخاصٍ أسطوريين، تنسب إليهم قبائل العرب، غير أنَّ الإسراف في الشّك في أمر الأخبار المأثورة، فيه من الخطل ما في التصديق بأحكامها تصديقاً أعمى».

٤ ـ مارغليوث: «إنّ للتوراة الفضل في تنبيه أذهان العلماء عندما هبُّوا يبحثون، حيث وجدوا فيها الكلام على بدء الأنساب والسلالات».

٥ ـ سميث: «كان العرب في أقدم أزمانهم ينتسبون إلى آباء من الحيوانات أو النباتات التي كانوا يعبدونها أو يقدّسونها ويتّسمون باسمها».

أدلّة سميت:

أ ـ انتساب بعض القبائل أو البطون أو العشائر أو الأفراد إلى أمهاتهم.

ب ـ تأنيث أسماء القبائل (يرى سميث أن العرب تقول، جاءت مُضَّر وسَطَت قيس ولا يقولون جاء مُضَّر وسَطَا قيس».

ج ـ تسمية القبيلة بالبطن يؤيد اعتماد العرب على قرابة الأم.

د ـ اشتقاق لفظ «الأمّة» من الأم وهذا دليل على أنَّ الأصل في النسب يعود إلى الأم.

هـ ـ إن لفظ (الخال) في العربية لا يُراد به (أخو الأم) على الخصوص، بل يُطلق على كل رجل من أهلها، وكذلك لفظ (العم) وذلك يؤيد أن معناها (الشعب) ـ انظر تحليلنا لمادة «عمّ» في فصل تالٍ. وذلك هو مؤداها في العبرية حتى اليوم. وعليه فلا تكون عند العرب عائلة خصوصية وإنما الولد يكون ابن الجماعة أو القبيلة على ما تقتضيه الأمومة.

لكن حمودة اعترض على هذا الرأي، وارتأى أنَّ: العرب كانت تعتقد بصلة داخلية بين الخال وابن أخته، وأنَّ الولد يَشبُّ على أخلاق خاله، فلذا منحوا الخؤولة اهتماماً وعناية وأنّ هذا الاعتقاد، هو أثر خفيّ من بقايا تلك العصور، حين كان الولدُ يتبع نسب أمه، ولم تكن للأب أهمية تذكر.

و ـ وجود الزواج الموقت، وهو المعروف بزواج «المتعة» ومفاده، أن يعقد الرجل على المرأة بـ «عقد زواج» إلى أجلٍ مُسمّى فمتى انقضى بَطُلَ الزواج.

ز ـ وجود «وأد البنات» كظاهرة عرفتها العرب وهو ما أدّى إلى تقلّص عدد النساء بحسب الكاتب الإنكليزي مكلينان Mclennan واضطرار الجماعة إلى الزواج من امرأةٍ واحدة، وهذا هو أصل تعدّد الأزواج وظهور الأمومة.

وأد البنات

«.. وأول قبيلة وأدت من العرب ربيعة وذلك انهم أُغيرَ عليهم فنهبت بنت لأمير لهم فاستردها بعد الصلح فخُيِّرت رضىً منها بين ابيها ومَنْ هي عنده فاختارت مَنْ هي عنده وآثرته على ابيها، فغضبَ وسنَّ لقومهِ الوأد...».

(بلوغ الارب: ١: ١٤٠)

أ ـ أنماط الزواج عند العرب: مشكلات عالقة

إذا كانت التوراة ـ بحسب طومسون ـ هي نتاج قراءة أوروبية، فإن من البدهي أن تكون مسألة الأنساب عند العرب، كما قرأها المستشرقون، هي من نتائج هذه القراءة، بما أنهم افترضوا دون وجه حق أو دليل، أنَّ الأنساب العربية هي استنساخ للقوائم التوراتية. وفي هذا النطاق فإن الإطار النظري العمومي الذي وُضع لأجل قراءة الأنساب العربية، والذي لم تجرِ عليه أيّة تعديلات ذات شأن، منذ «نظرية سميث في النسب الأمومي عند العرب» ومقدمة مارغليوث لكتاب الأنساب للسمعاني، ظلَّ يفتقرُ إلى تحديدات أكثر عملية، وهذا ما يعطي مبررات كافية للشروع في قراءة مضادة، تقوم على أساس إنشاء مقاربة جديدة للنّص التوراتي والإخباري العربي، لا بصفتهما معرفتين مستقلتين لعالم الجماعات القديمة، وإنما بصفتهما سجلاً مشتركاً عن

هذا العالم. وهذا ما سوف نُبيّنهُ عبر الكشف عن أنماط الزواج المتماثلة والمتناظرة عند بني إسرائيل والعرب القدماء (أيّ: الجماعة العبرانية الأولى بكل قبائلها وأسباطها وشعوبها الصغيرة والكبيرة) وذلك من خلال إعادة قراءة قصص التوراة ومَرْوياتها، والإخباريات العربية على حدٍّ سواء وبالتوازي، عن أشكال الزواج (النكاح) القديمة التي لعبت دوراً حاسماً، إلى جانب الختان والطعام، في تشكيل التصوّرات عن نمط الانتساب ومؤداه، فهذه وحدها، في ظلّ غياب أدلّة أركيولوجية قاطعة، قد يستحيل إنجازها في النهاية، يمكنها أن تقدّم عرضاً صحيحاً لأحوال تلك الجماعة، ومغزى ارتباط ظهور قوائم الأنساب بها. وفي هذا السياق يمكن تقديم كشفٍ تطبيقي أكثر مواءمة وانسجاماً مع التاريخ الأسطوري لمسألة «النسب الأمومي». لقد نشأت داخل حقل الأنساب العربية نظرتان مُتعَاضِدتان وإنْ كانتا تسيران، عملياً، في اتجاهين مُتَغايرين: ففي مقابل نظرة استشراقية بدا أنها مناوئة وشكّاكة بـ «صدقية» هذه القوائم، وغير مستعدة حتى للاعتراف بإمكانية أن تكون مجرد تعبيرٍ، من بين تعبيراتٍ عدّة عن وعي الجماعة القديمة لنفسها، وبالتالي الاستخفاف بالموارد العربية القديمة وكتب التراث والإخباريات عموماً، ورفضها بسبب طابعها الأسطوري، نشأت نظرة عربية تقليدية مضادة، كردِ فعل تلقائي، مؤداها النهائي، التمسك بحرفيّة الألقاب والأسماء التي حملتها هذه القوائم واعتبارها تجسيداً لتسلسل صحيح للسلالات العربية المُتَعاقِبَة من الآباء، بل واعتبار أسماء القبائل وألقابها حقائق تاريخية تُعبّر بذاتها ولذاتها عن وجود تاريخي للأشخاص والأبطال والتجمعات القبلية، وبالتالي تقديم قراءة تقليدية في التفكير والأسلوب للموارد القديمة

ذو الرّمة
(المُلْصَق)

«... ومرَّ الحكم بمسجدٍ في واسط وذو الرُّمة ينشد وقد اجتمع عليه الناس. فقال من هذا؟ فقالوا: غيلان. قال ومَنْ غيلان؟ قالوا: ذو الرُّمة قال: أو المسجد موضع شعر؟ فبلغ ذلك ذو الرُّمة فقال يهجوه:

فلو كنتَ من كلبٍ سليماً لقرّبوا
جميعاً ولكن لا أخا لك من كلب
ولكنني أنبئتُ أنَّك ملصقٌ
كما أُلصقت غير اللئيمةِ بالعُقْبِ
وجدتُكَ من كلب إذا ما نسبتُها
بمنزلةِ السنُّور من ولد الضّبِ».
(مثالب العرب: ابن الكلبي، باب الادعياء)

وكتب التراث والإخباريات، تقوم على أساس التسليم بصحّتها كأخبار وقصص تاريخية. وباستخدام حُجج ليفي ديلافيدا فإن «الإسرافَ في الشّك» بهذه الأنساب عند المستشرقين، يتعاضد مع «التصديق الأعمى» في الكتابات التقليدية العربية عن الأنساب، وهما معاً يسيران في الطريق ذاته: التلاعب بالحقائق التاريخية.

بوسعنا الافتراض أنَّ «بقايا» راسبة من النظام الأمومي عند العرب القدماء، يمكن الاستدلال إليها بوجود انتساب من جهة الأم، تمثّلهُ بالفعل، الأسماء «الأنثوية» للقبائل، مثلما يمثّلهُ الانتساب الإسرائيلي القديم المستمر مع اليهودية (فالعربي القديم مثله مثل بني إسرائيل انتسب إلى الأم) كما يمكن الاستدلال إليه عبر الكشف عن مغزى عبادة آلهة أنثوية. وفي هذا السياق فإن أسطورة «عمليق وجَديس» تروي على نحوٍ ما، الرواية الأكثر قدماً وإثارة عن نمط النزاع، الذي تفجّر عند الانتقال التاريخي من النسب الأمومي إلى النسب الأبوي، وَشَكْل تقبّل الجماعة القديمة له ودرجته. إنّ المستوى الرمزي الذي تعبّرُ عنه هذه الفكرة يتحدّد في حدوث «طلاق»، انفصال بين الأب والأم، وهو يخفي ــ برأينا ــ وجهاً آخر من وجوه «الطلاق التاريخي» الذي عاشه هذا المجتمع عبر سلسلةٍ من التمايزات والافتراقات. ما تقوله فكرة «طلاق» الأب والأم في أسطورة «عمليق وجديس» تقوله فكرة موازية، في أسطورة زيارة إبراهيم إلى مكة، حيث حدث «طلاق» إسماعيل من امرأته العماليقية، وهو أمر يمكن عدّهُ على المستوى الرمزي، تصوّراً بدائياً للجماعة عن افتراقاتها ذات الطابع المتتابع والمستمر، عن بعضها البعض، وعن الأنساق الثقافية التي عاشت في كَنفها، في سياق تدافع متواصل نحو الاستقلال بـ «هويات»

آسْية

«.. وكانت آسْية امرأة فرعون ـ مصر ـ من بني إسرائيل. وقيل كانت من غيرهم وكانت مؤمنة تكتمُ إيمانها».

(ابن الأثير: ١: ١٣٠)

آسْية

«وقد استنكح فرعون منهم ـ العماليق ـ امرأةً يُقال لها آسْية بنت مزاحم فاسلمت على يد موسى...».

(الثعلبي: ١٦٧)

ثقافية أو دينية خاصة. ولنلاحظ الفكرة العَرَضية ولكن المُترعة بالمعاني المكثَّفة، والتي تُلِحُّ الأسطورة على الإشارة إليها تلميحاً: اقتران ظهور نمط من العبودية في مجتمعات القبائل القديمة (الاسترقاق) بفرض العشور (إذْ أمرَ الملك بأن يُسْتَرقَّ زوج المرأة لكي يُردَّ لها العُشرُ من مهرها المؤجل) وهذه الإشارة، حتى لو افترضنا أن سارد النّص كان من مسلمي الدعوة الأولى أو الإسلام المبكر، ما كانت لتردَ بهذه الصيغة لو لم تكن الثقافة القديمة عن نظام العشور مستمرة مع الإسلام كذكرى، وإلاّ فبماذا يمكن تفسيرها؟ ولماذا حرص سارد النّص على الإشارة إلى «العُشر»؟ الأرجح أن نظام العشور الذي عطّله الإسلام، كان شائعاً بقوة حيث أمكن تذكّره. تتوافق إشارة الأسطورة إلى «العُشر» مع المعطى ذاته لا في مَرْويات سابقة عن نظام الضرائب في الجزيرة العربية قبل الإسلام، وتحديداً منذ عصر العماليق في مكة، وإنّما كذلك مع مَرْوية التوراة عن لقاء ملكي صادق مع إبراهيم، حين أدّى العُشَر من غنائمهِ. ولأن هذا النظام، بحسب منطق الخطاب الأسطوري، تلازم مع «حدوث الطلاق» فإن لمن المهم ربطه، من جانبنا، بحدوث سلسلة من التمايزات والانفصالات داخل مجتمع القبائل، عبّرت عنه الأسطورة بلغتها المتلعثمة، وهي حدثت مراتٍ عدّة تالياً، فالعرب انفصلوا عن جماعة قديمة منقرضة وبائدة هي العرب العاربة، وأصبحوا يعرفون بهويّة جديدة: العرب المستعرِبة، ثم تواصل هذا التمايز داخل كل فرع أو جماعة، كما سنرى عند تحليل النزاعات العدنانية ـ القحطانية.

آسْيَة

١: حورية بحرية يونانية بنت أوقيانوس وتيشيس.

معبودة شهيرة عرفت باسم Asie.

٢: دُعي الهكسوس الذين استولوا على مصر بـ Asiatics (آسيويون) نسبةً إلى معبودتهم، وهذا ما نعتقد به كما هو موضح في هذا الجزء من الكتاب.

يعودُ جزء كبير من هذا التسارع في الانتقال من شجرة «النسب الأمومي» إلى شجرة «النسب الأبوي» إلى تآكل أسس النظام الثقافي القديم، الذي كان يكرّسُ أشكالاً من

الزواج والصلات الجنسيَّة، لعبت دوراً مباشراً في فوضى القرابات وتداخل الأنساب وتشابكها. ويبدو من جملة مَرْويات، أنَّ هذه الأشكال عند بني إسرائيل والعرب، خرجت عن نطاق السيطرة والتنظيم، وأدّت مع الوقت، إلى الاختلاط والتشوّش في (قرابات) الأسرة الواحدة، حيث أصبحَ الأخ ـ مثلاً ـ وبموجب نمط من الزواج يُدعى «الضَيْزَن» أخاً شقيقاً وأباً في الآن ذاته. ولذا جاء الانتقال إلى النسب الأبوي، في إطار سلسلة من قواعد التحريم والإبطالات المتواترة لأنماط من الصلات الجنسيَّة العشوائية، بهدف الحدّ من قدرة وطاقة هذه الأشكال على فرض منطق التداخل والتشابك. بهذا المعنى فإن زوال النظام الأمومي، والنسب الأمومي استطراداً، ارتبط بمسألة الأنساب، والعكس صحيح أيضاً، فظهور الأنساب اقترن بزوال النظام الأمومي وصعود النظام الأبوي، لصالح فكّ الارتباط بين القرابات المباشرة والداخلية أو تصحيحها.

لقد انتسبت قبائل العرب إلى (الأم) في طور أول من أطوار تشكّلها، وترسبت في ثقافتها بقايا من هذا الانتساب، سرعان ما ظهرت في القوائم المُدوَّنة، مثل: خُنْدُف، ومدركة، وجَدْيلة وقيْلَة (وهذه أمّ الأوس والخزرج) ومُرَّة، ولكن مع الانتقال الحاسم إلى شجرة أنساب الأب، نشأت معضلة مزعجة ناجمة عن الاستمرار بأشكال قديمة من الزواج، ومؤداها النهائي: إثارة الشكوك بالمواليد الجديدة وتنازع الجماعات حولها. وتُعبّرُ مفردة عربية تستخدم في نطاق مشكلة الأنساب، أبلغ تعبير عن مستوى هذا التنازع هي: «الخَرَج».

كانت المفردة، في الأصل البعيد، اسماً دالاً على (أمّ) لقبيلةٍ من العرب عُرِفت بـ (بني الخارجية، والنِسبة إليها:

خُزَيْمَة بن كنانة

(وأمّ العرب)

«ـ خُزَيْمَة بن كنانة منقولٌ من مُصغّر خَزْمة وقيل هي واحد الخُزَم وهو مثل الدّوم غير أنّه أقصر وأعبل يسوَدُّ إذا أينع (اخضرّ) لأنه صغير يُتَّخذ من سعفه الحبال وتُصنع منه خلايا للنحل وله ثمرٌ. (أو): من الخزامة وهي بُرَة في أنف البعير يُشدُّ بها الزمام. وقيل إنما هي الحلقة التي تجعل في أنف البعير من شعر.

البلاذريّ: وأمّهم بَرّة بنت مُرّ ابن أدّ بن طابخة.

ابن عباس: مات خُزَيْمَة على ملّة إبراهيم...».

(خير العباد: ١: ٣٢٨)

خارجي). ويبدو أن العرب اكتشفوا دلالة خاصة يَخْتَزنها هذا التعبير المخادع، فقاموا باشتقاق كلمة جديدة هي «خُلْج» بقلب حرف الرّاء لاماً، وهذا مألوف في لهجات العرب (خَرَج، خَلَج) وذلك لأجل توصيف حالة كل جماعة أو شخص يُشَكُّ في نسبه أو تنازعَ الناس فيه. وهذا ما يقوله بيت شعر منسوب للكميت:

«أم أنــتــم خُــلْــجٌ أبــنــاء عُــهّــارِ»

وفي وقت ما، انتسب بطنٌ من «الخَزَج» إلى قريش، ومع ذلك فقد عرّفتهم كتب الأنساب بـ «الخَلَيج» إذْ كانوا قديماً، يُنسبونَ إلى «عدوان» ثم ألحقهم عمر بن الخطّاب ببطن الحارث (الحرث) بن مالك بن النّضر بن كنانة، ولذلك فقد عُرِفوا بـ «الخلَيج» لأنهم، بحسب ما سوف يزعم النسّابة، من دون حق، اختلجوا من «عدوان»، وهذا خطأ وقع فيه الألوسي (بلوغ الإرب: ٢: ٣، ٤) ـ ولعل اسم الخليج (العربي) يمت بصلة قرابة لغوية بمادة خُلْج هذه، فهو مُشتقٌ من توصيف جغرافية المنطقة، وكل منطقة، ينحرف البحر عنها.

مُدْركة
«... وأمّهم ليلى بنت حلوان والسببُ في تلقيبهم إنهم خرجوا في نجعةٍ فَنَفرت إبلهم من ارنبٍ فخرج اليها ـ مُدْركَة ـ قال ابن السائب: فادركها. وقال الزبير: وخرج فاصطاد الارنب فطبخها فَسُمّي طابخة. وخرجت امهم ليلى مُتخنْدِفة (سرعة المشي وتقاربه) فسميت خُندف...».
(خير العباد: ١: ٣٤٠)

إنَّ العوامل الأكثر فاعلية في التعجيل بزوال نظام الانتساب إلى الأمّ، كانت على الدوام، قابعة في حقل الزواج وأشكال الصِلات الجنسيّة التي يتيحها شكلِ تنظيم الجماعة لنفسها، ولقد لعبت، في هذا الحيّز أشكالٌ من غشيان المحارم، دوراً تدميرياً، عندما كان الزواج في مجتمع اللاّحرام وفي أنماطه القديمة، يؤدي إلى تداخلٍ مريع في الأنساب، وبعض أشكال هذا الزواج (النكاح) عند العرب وبني إسرائيل، كما سنرى من تحليل مَرْويات التوراة، كانت تفضي بسهولة إلى أن يكون الأب هو الأخ في الآن ذاته.

ب ـ العودة إلى البغي: الوَلدُ والفراشُ والحجر

ظلّت بعض مشكلات الانتساب إلى «الأم» عالقة حتى ظهور الإسلام، أيّ بعد عصورٍ عدّة من انتصار النظام الأبوي، حيث تفجّر النقاش مجدداً حول موضوعات قديمة كانت تَتَمَحْورُ داخل الجانب الأهمّ من «المادة» الأصلية للحرام، نعني: نسب الابن. ومن بين هذه الموضوعات، كان «الزواج بالعاهرات» يحتَلُّ حيّزاً مهماً وإضافياً، إذْ أبدى مسلمون مُنْتَشَونَ بانتصار الإسلام (الذي نُظِرَ إليه أيضاً كانتصار لبعض القبائل) ودخولهِ مكة ظافِراً، رغبةً مُعْلَنَةً وجموحة بالعودة إلى ممارسات سابقة على الإسلام، تنتمي في الجوهر، إلى نمطٍ من الحرية المقموعة والمغلوبة، أساسها الزواج بالعاهرات والمومسات. وقد تَصدَّت آيات من القرآن لهذه «العودة»: ﴿والزانيةُ لا ينكحها إلاّ زانٍ أوْ مُشرك﴾. كان المسلمون المُنتَصِرون، آنئذٍ، يعيشون لا تجلّيات العقيدة التي فرضت عليهم قيوداً صارمةً وحسب، وإنما أيضاً، ذكريات المجتمع الذي انْفَصَلوا عنه قديماً (مجتمع اللاّحرام). وفي قلب تلك الذكريات، كانت صورة «الزنا» بالمفهوم الإسلاميّ لذلك النمط من الزواج الزائل، تتراقص أمام أنظارهم كممارسةٍ مشروعة للحرية الشخصية، لا يثيرُ استخدامها في النطاق الاجتماعي، أدنى حرجٍ أو قلق عند الجماعة. إنّ «الزنا» في مفهومه السابق على الإسلام، هو شكل من الزواج عرفه العرب وبنو إسرائيل، وقد سجّلت المصادر التاريخية أخباراً متواترة عنه، ومؤداه، اشتراك جماعة من الرجال في امرأة واحدة، وكانوا يستدلّون إلى «البغايا» بوجود راياتٍ على أبواب البيوت أو الأخبية، فإذا حملت البغي ووضعت مولودها جاءوا بـ «القافَة» ــ جمع قائف ــ وهم الذين يَتقصون أثر الولد بأبيه وشَبَهِه به. تُشتقُّ كلمة

مواليد الزنا

«.. وأمّا امّ عبد الله فإنه وقع عليها زهرة بن النطّاح فجاءت بعبد الله وكانت لها رايةٌ بالابطح ـ في مكة ـ وامّا مارية بنت أبي ماريّة ـ ذات الراية ـ فإنها كانت امَةً للعاص بن وائل. وامّا صفية ـ ذات الراية ـ فهي امّ معمّر ابن حبيب وهي امّ صفوان ابن أميّة...».

(المثالب، ابن الكلبي)

«قائف» كما هو واضح، من اقتفاء الأثر، فكأن البحث عن صِفة الابن، يتطلب اقتفاءَ أثره عبر ملامح أبيه، كما يتطلب تنسيبه إلى الأب، تقصّياً للصفات المشتركة، وإذا تمكن القافةُ من تحديد ذلك سارعوا إلى إلحاقه بنسب أبيه. ويثير استخدام القبائل لهذا التعبير ـ في توصيف المرأة التي تتعرّف إلى والد ابنِها ـ موضوعاً شائكاً في هذا النطاق، إذْ كان يُطلب منها أن «تَلتَاطَ» بالرجل، بمعنى أن «تلتصق» به فيقال، آنئذٍ، أنها «الْتاطت به» وهو تعبيرٌ مثيرٌ يتشاكلُ مع معنىً آخر من المادة نفسها: اللواط. وفي داخل هذا المعنى أخفت العرب، شعوراً دفيناً بالقرابة بين ممارستين زائلتين، كانتا، ذات يوم، مشروعتين، الزنا واللِواط. وفي هذا الحيّز الشفاف من التلاعب القَصْديّ في التوصيفات، يتحدّد المعنى الأوسع والأكثر رحابةً، فكأنهم عبّروا عن فكرة «التصاق» المرأة بالرجل في إطار عمل هادفٍ إلى انتزاع حقّها في تَنْسيب الابن لها وردّه لأبيه، عن فكرة موازية هي: اللواط. وفي هذا المعنى، سيبدو الابن، آنئذٍ، كنتاج ممارسةٍ كانت تنحطُّ إلى مستوى اللِواط، وذلك ما يعكس كراهية راسبة ومُبَطَّنة كانت العرب ترى إليها كبقايا عن عادة جنسية زائلة.

استناداً إلى ابن الكلبي (كتاب مثالب العرب) فقد كان مجتمع مكة والحجاز يعجُّ بعددٍ كبير من البغايا. وهؤلاء كنَّ في مجتمع تجاري مثل مجتمع مكة، يضجّ بالحيوية والثراء والثقافة، جزءاً من الحياة اليومية التي تغدو معها الصِلات الجنسيّة القديمة، قابلة أكثر فأكثر لأن تَنْتَعشَ وتتواصل كاستطرادٍ في ثقافة جنسية عتيقة. ولم يكُن، كما زعم بعض المتعصّبين من رواة الأخبار، مجرد جوارٍ جُلِبنَ بواسطة الغزو، وفي الواقع لعبت التجارة التي سيطرت عليها

القبائل وبرزت فيها قريش الممسكة بالسلطة في المكان المقدس، بدءاً من عصر قصيّ (نحو ٥٠٠ م) ومع انحسار الحظر الحبشي وزوال الحظر اليوناني نهائياً (والروماني بالطبع)، دوراً حاسماً في انتعاش هذه الصِلات الجنسيّة، إذْ كان التجار يجلبون معهم الجواري الروميّات والحبشيات والعربيات. وقد سجّل ابن الكلبي أسماء عدد من هؤلاء منهن، مثلاً: عِناق وكانت لمرثد، وسريفة جارية زَمْعَة بن الأسود، وفرسة جارية هشام بن ربيعة (وهذا يُنسب إلى عامر بن لؤي أي: إلى قريش) بما يعني أن بعض رجالات قريش مارسوا، مباشرة، تجارة الرقيق الأبيض كجزءٍ من تجارة عامة. وأخيراً كانت هناك «أمّ عَيطة» جارية صفوان بن أُميّة، و«حَنَّة» القبطية جارية سهيل بن عمرو، و«أم سويد» جارية عمرو بن عثمان المخزومي، و«قريباً» جارية هلال بن أنس (الذي ينسبهُ النسّابون العرب إلى غالب بن فهر، أيّ إلى قريش مباشرة) فضلاً عن «أم مهزول» التي اشتهرت قصّتها، في الإسلام المبكر، عندما طلب أحد الصحابة من النبيّ، الزواج منها فنزلت فيه آية النهي. بل إن كثرة من المسلمين لم يكونوا، بعد، قد استوعبوا المضمون التاريخي للانقلاب في النظام الثقافي الذي جاء به الإسلام، ولذا صدرت الدعوات علناً، لمنح «حق» و«حرية» العودة إلى أنماط من الزواج والصِلات الجنسيّة العشوائية، أيّ: العودة إلى «البَغْي» القديمة التي كانت، ذات يوم بعيد، جزءاً من نظام المعبد والزواج المُقدّس، الذي كان شائعاً وممارساً في سائر ثقافات العالم القديم.

العودة إلى البغي

«.. وأمّا عناق - ذات الراية - فهي بنت مالك رجلٌ من بني عامر بن لؤي وكانت صديقة لمرثد بن أبي مرثد الغَنَويّ. وأمّا أمُ مهزول فهي بنت مرثد، رجلٌ من بني جمح. وجاء مرثد إلى النبيّ ﷺ فسأله عن نكاحها - الزواج منها - فانزل الله آية: ﴿الزّانيةُ لا ينكحها إلاّ زانٍ أو مُشْرِك﴾...».

(ابن الكلبي: ٨٢)

- المثالب -

كلّ ما تبقى ، آنئذٍ، مع الإسلام، شكلٌ مُحرّفٌ وبقايا من الزواج المُقدّس العتيق، دُعيَ بـ «الزنا» بإطلاق، وعُبّر عنه، تفصيلاً بـ «زواج الخِدْن»، رغبت الجماعة الإسلامية الأولى بالعودة إليه، ولكنه، كما ارتأى الإسلام، كان يهدّدُ في

الصميم، حقل الأنساب نفسه، الذي جاء الإسلام ليعيد وضعه في إطار ثقافي جديد. وحيال ذلك، ومع صدور النهي القرآني، شعر المنادون بهذه العودة، أنهم بالكاد يقبلون التراجع عنه. قال تعالى: ﴿مُحَصَّنات غير مُسافحات ولا مُتخذات أخْدان﴾. وفي هذا السياق رويت، في المصادر التاريخية الإسلامية، واقعة هذا التمنّع، وهي تُفصِحُ عن قوة ذلك التدافع المثير مع الإسلام المبكر، من جانب القبائل، وفي صورة شبه جماعية وغير مُعَقْلَنة، نحو العودة إلى هذا النمط من الزواج. وتتمثل هذه الواقعة المؤكدة تاريخياً، في توجه علي بن أبي طالب موفداً من النبيّ ﷺ إلى أهل الطائف (قبائل ثقيف). لقد وجد علي نفسه وجهاً لوجه أمام هذه المطالبة الصريحة والمفاجئة: أن يضمن الإسلام، لقاء الإيمان به، «حق الزنا». كان شرط تقبّل الإسلام مقترناً بشرط امتلاك «كتاب أمان» مُصدَّقاً من موفد النبيّ ﷺ يضمن لقبائل الطائف دون لُبس، وعلى نحوٍ مؤكد، حق «الحرية الجنسية» القديمة وشَرْعَنَة ممارستها، وعنى ذلك بالطبع، أن يُرغَم الإسلام لا على تقبّل «بقايا» النظام الثقافي المهزوم واستيعابه، وإنما حماية استمرارها وتحويلها على جزءٍ عضويّ من الدين الجديد. ولمّا كانت للإسلام قابلية إبْطالٍ وتحريمٍ لا سابق لها في عقائد العرب، أفضت، في النهاية، إلى إلحاقِ الهزيمة بثقافة الصِلات الجنسيّة العشوائية، فقد رفض علي رفضاً قاطعاً تقبّل هذه المطالبات، وفَهِمَ أهل الطائف، أنَّ الإسلام الذي يُطلب منهم اعتناقه، إسلامٌ بلا وعودٍ جنسيّة، أو عودة إلى «البغي» القديمة أو الماضي. ينقل ابن منظور في (مادة بربر) وصفاً شيّقاً لردّ فعل قبائل ثقيف فور تبلّغهم رفض موفد النبيّ، فهؤلاء: (قاموا ولهم تَغَذْمُرٌ وبربرة) أيّ: تخليطٌ في الكلام مع غضبٍ ونفور، وهو

توصيف يعكس بدقة كافية مغزى المطالبات المُغلّفة ونوع ردّ الفعل إزاء الرفض. لقد كان سخط بعض القبائل صريحاً، ربما لأن «ديناً جديداً» بلا وعود جنسيّة، كان يُطلّ برأسه بينهم، مُصَمِّماً على حرمان ظمئهم الجماعي من الارتواء، فيما على الضّد من ذلك، كان يُنمّي قوة المجتمع وطاقتهِ على التمنّع والنفور من أيّ محاولة للارتداد بالعرب صوب الماضي الجنسيّ. ولئن عكست مطالب قبائل ثقيف، آنذاك، خصائص تراث جنسي يتمتع بصلابةٍ ونفوذ لا حدود لهما، من العادات الجنسيّة وأشكال النكاح البدائي، فإنها أكدت في الآن ذاته، وجود نقاش متفجّرٍ في هذا الوقت، حول إحدى مواد الإسلام وموضوعاته الكبرى: نظام الحرام.

في هذا السياق جاءِ حديث النبيّ ﷺ ليحسم نقاشاً فرعياً، ولكنه كان يمسّ مسألة «الأنساب» في الصميم، إذْ دار بين المسلمين سجال صاخب حول «نسب الابن» المولود من «البَغي». طُرِحت المسألة في البداية، في صورة تساؤل: لِمَنْ يُنسب «الابن من البَغي»؟ ثم سرعان ما تطوّر النقاش وتدافع صوب إثارة موضوع «الزنا» برمته بما هو شكل زائل من الزواج. جاء حديث النبيّ ﷺ ليضع قاعدة جديدة وصُلْبَة، لكل نقاش من هذا القبيل، إذا ثار في المستقبل سؤال مماثل، أو جرت محاولة «لخرق نظام الحرام»، وسرعان ما تلاقَفَ المتجادلون، الحديث الشريف وراحوا يستخدمونه بتأويلاتٍ متباينة. قال النبيّ ﷺ: «الولدُ للفراش وللعاهر الحجر». ولكن، وعلى الرغم من تباين التأويلات، المتناقضة حتى شكلياً، فقد مثّل الحديث قاعدة فقهيّة ملزمة، سوف تضع حدًّا لكل المجادلات التالية داخل حقل الأنساب. وبذا تمّ حرمان كل مُدَّعٍ للأبوة والإلحاق من إمكانية المطالبة بـ «الابن» المولود من البَغي.

الإلصاق
(أميّة القادم من البحر)

«قال ابو طالب في هجاء بني عبد شمس:

اخصُّ خصوصاً عبد شمسٍ ونوفلاً
هما نبذانا مثل ما نُبِذَ الخمرُ
قديماً ابوهم كان عبداً لجدِّنا
بني أمَةٍ شهلاء جاش بها البحرُ
...».

تعليق: ويفهم من هذا الشعر الموضوع والمُلفق ان أميّة جاء من البحر إلى الحجاز. ويزعم ابن الكلبي انّ كلمة شهلاء تخصّ زرقة العيون وهي صفة الروم.

ـ المثالب: ابن الكلبي: ٢٨ ـ

يعني اسم «العاهر» في الحديث: الزاني، وهو هنا كل رجل يشترك مع رجال آخرين في امرأةٍ واحدة. ويبدو أن هذا هو الاسم القديم الذي كان يُطلق على ممارس الزواج الجماعي من امرأة واحدة. والحديث يشير إلى حرمان «الزاني» من نسب الابن له، وردّه إلى صاحب «الفراش» سواءً أكان هذا مالك الجارية أو الجارية نفسها. وبصدد هذه النقطة، فقد كان الإسلام في مواجهة تراثٍ جنسيّ تطلّب معالجة راديكالية ولكن أكثر واقعية، إذْ كان هناك عدد كبير من الولادات نتجت عن ممارسة سابقة على تحريم «الزنا»، وأصبح بعضها في عمر الرجال عند ظهور الإسلام، وهو أمرٌ حتَّم مناقشة أنسابهم مناقشة علنية. لقد كان هذا العدد الكبير من «الأبناء» يُفَتّشُ عن «شجرات» أنساب أبويّة، في وقتٍ حرّم فيه النبيّ نسبتهم إلى (آبائهم) المفترضين، في حديث «الحجر»، كما أن نسبتهم إلى أمهاتهم تبدو مستحيلة. كان حديث النبيّ ﷺ في الجوهر ذا طابع احترازي حيال الزنا وممارسته بذرائع تتصل بزيادة النسل، ولمنع تشوش الأنساب وتداخلها واضطراب القرابات داخلها. ومع ذلك فإن المطالبات بالعودة إلى نظام الزنا بصفته شكلاً باطلاً من النكاح، عكست على نحو ما، المطالبة بحق نسبة «الابن» للعاهر (الزاني) وبالطبع في إطار ثقافة جنسية مفكّكة كان لها في الماضي البعيد أساس متين، وكان ذا طابع طقوسيّ على الأرجح، وهذا ما نراه في أسماء بعض «ملوك اليمن» مثل (ذي معاهر) الذي يرد في الإخباريات اليمنية ولا نعلم عنه الشيء الكثير.

وفي العصر الأموي، عاد النقاش مجدداً حول نسب «الابن»، إلى المربع الأول: إلى مَنْ يُنْسَب «الابن» المولود من (الزواج) بزانية؟ لقد دارت في هذا العصر (٤١ ـ ٦٠

هـ)، ومن جديد سجالات فقهية وسياسيّة ولغوية أدبية حول حديث النبيّ (حديث الحجر: الوِلدُ للفراش وللعاهر الحجر) وانتقل النقاش إلى النقطة ذاتها، وذلك عندما فجّر معاوية ما عُرِف في كتب التاريخ بمسألة «استلحاق زياد».

ج ـ استلحاق زياد: الغُصن والشجرة

كان معاوية بن أبي سفيان، وإبّان الصراع ضد الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب، يزعم أنّ زياد بن أبيه هو «أخ» غير شقيقٍ له، ولدَ من «مومس» تُدعى «سُميّة» كان والده أبو سفيان دخل عليها وأصاب منها ولداً. وزاد معاوية في تبرير هذا الادعاء: أنّ والده خَشي من استلحاق «زياد» (وهذا هو اسم الابن الذي ولدته المومس) آنذاك، لأن حديث النبيّ منع الاستلحاق، وأنّه لا يجد اليوم غضاضة في ردّ نسب زياد بن أبيه إلى شجرة أنسابه الصحيحة، كابن لأبي سفيان. وحينئذٍ ثارت ثائرة المسلمين، الذين ما لبثوا أن اصطخبوا مجدداً في الجدل حول حديث قاطع وتحريم قاطع أيضاً، وحول السلطة التي تخطّت حدود الحرام وهشمت إحدى قواعده الرصينة التي مثّلها حديث «الحجر». وحين بلغ الصخبُ أرجاء البلاط الأموي، بادر معاوية إلى طلب شهادة قوّاد قديم يُدعى أبو مريم السلولي، وإرغام المسلمين على قبول نسب زياد الجديد. كان أبو مريم السلولي قوّاداً في الجاهلية، قبل أن يُعلن إسلامه في الطائف، وقد تبلّغ رغبة الخليفة معاوية بن أبي سفيان، في سماع شهادته لصالح تثبيت نسب زياد داخل المسجد، الذي اكتظّ، عندئذٍ، بالمسلمين الثائرين. ويبدو أنّ السلولي رغب في دعم استلحاق زياد لدوافع انتهازية، فسارع إلى تقديم شهادته أمام جموع المسلمين المحتشدين والساخطين في المسجد قائلاً: إنه، بالفعل، جَمَع بين أبي سفيان و«سُميّة» لم

زياد

«ـ وكان يُقال له قبل الاستلحاق زياد بن عُبَيْد الثقفي».

(الدينوري: الأخبار الطوال: ١٤)

«ونَظَر ابو موسى إلى زياد بن عُبَيْد وكان عبداً مملوكاً لثقيف فاعجبه عقله وأدبه فاتخذه كاتباً وقد كان قبل ذلك مع المغيرة بن شعبة...».

(الاستيعاب: ابن عبد البرّ: ١: ٥٤٨)

زياد عندما كانت هذه، من ذوات الرايات في الطائف، وتؤدي الضريبة عن عملها للحارث بن كِلدة طبيب العرب المشهور، وذلك حين كانت تنزل في الموضع المخصَّص للبغايا، والذي يُعرف بـ «حارة البغايا». إنّ الباعث الأكثر أهمية في ادعاء معاوية هذا بحسب المسعودي (مروج الذهب، ٣: ١٩١) نقلاً عن أبي عبيدة مُعَمّر بن المثنى (الذي زعم صاحب بلوغ الإرب أن أصوله يهودية وهي كانت الدافع وراء كتابته كتاباً تشهيرياً عُرِف بمثالب العرب، وزاد الآلوسي في طعونه بأن جدّ أبي عبيدة هذا أسلم على يد آل بكر فانتمى نسَباً إلى تميم ولم يكن تميمياً، وأن الكتاب مملوء بالأخطاء والتشويهات المقصودة بحقّ قريش وعلى وجه الخصوص ما تعلّق منها بأنماط الزواج التي عرفتها العرب قديماً) هو: أن معاوية كان يعلم جيداً مواهب زياد بن أبيه، العسكرية والإدارية، حين كان يعمل كأحد العمال عند الخليفة الرابع في فارس ثم اصطخر، وقد استخدم معاوية كل الوسائل المُتاحة لاستمالة زياد إليه لإضعاف جبهة خصمه الخليفة الشرعيّ إبّان تفجّر الصراع بينهما، حتى إنّه دبّر، بدهاء، عملية خطف لولدي زياد (عبد الله وسالم) بواسطة أحد عملائه السريين: بُسْر بن أرطأة، وبهذا تمكن معاوية من إجراء أول اتصال شبه مباشر ومهم مع زياد بن أبيه، حين كتب إليه، سرًّا، بضمان سلامة ولديه، إذا قبل الانتقال من جبهة عليّ إلى جبهتِهِ المنافسة. وسرعان ما انتهى الأمر، عبر الابتزاز، إلى موافقة زياد على التخلّي عن الخليفة والالتحاق بأمير الشام معاوية، فصالحه هذا «على مالٍ وحُلي» ثم دعاه تالياً إلى أن يتقبّل منه فكرة استلحاقه في شجرة نسب أبي سفيان. لكن زياد بن أبيه، الذي يدرك بموهبته وذكائه الشديد، جذور المشكلة الفقهية

اميّة

نصّ السيوطيّ

«وأخرج ابن عساكر عن عبد الملك بن عُمير. قال: قَدِمَ جارية بن قُدامة السعديّ على معاوية. فقال: مَنْ أنت؟ قال: جارية بن قُدامة. قال: وما عسيتَ أن تكون هل أنت إلاّ نحلة؟ قال:

إنْ تَقُلْ فقد شَبَّهتني بها
حاميةَ اللَّسعَة، حُلوة البُصاق

والله: ما معاوية إلاّ كلبةٌ تعاوي الكلاب. وما أميّة إلاّ تصغير أَمَة».

(تاريخ الخلفاء: ١٩٩)

القديمة، سارع إلى رفض فكرة الاستلحاق، ولم يمضِ وقت كثير، حتى وجد زياد نفسه وهو يستمع إلى نصيحة انتهازي مثله هو المُغيرة بن شُعْبَة، حضَّه على قبول العرض وأن «ينقل أصله إلى شجرة أبي سفيان» وبهذا يصبح أخاً غير شقيق للخليفة الجديد. ومع هذا ردّ زياد متسائلاً ومتشكّكاً:

أأغـرسُ عـوداً في غـيـر مَـنْـبَـتـهِ

ولا مَدَرَة فَتُحْييه ولا عِزقٍ فيسقيه؟».

كانت استراتيجيّة معاوية تَنْبَني على إدراك مؤداه، أن مسألة نقل أصل زياد إلى شجرة نسب أبي سفيان، هي ـ في الجوهر ـ مسألة إغراء بالاقتراب من السلطة، وكسب لولاء رجل قويّ، لكن هذا بدا متشكّكاً وحذراً، على نحوٍ غير متوقع، ربما لأنه أدرك بدوره، المخاطر الدينية والاجتماعية التي سوف تَلْتَبِسُ فيها، وإلى حدود بعيدة، لا مسألة نسبهِ كرجلٍ ظلّ مُتَخفّياً لوقت طويل وراء اسم غير مألوف: «ابن أبيه» وإنّما دوره السياسي كذلك، إذا أصبح فجأة، من الأسرة الحاكمة. بيد أنّ معاوية وبخلاف هذه الأحاسيس والمشاعر، بدا مُصمّماً على المضي قدماً في خطته والاتجاه صوبَ مُغالَبة «الجانب السياسي» على «الفقهيّ» في مسألة الاستلحاق، وكان في نيتهِ أن لا يترك أيّ حجة أو مبرّرٍ، مهما كان تافهاً، لدعم هذا الاستلحاق وتثبيتهِ، ولذلك عادَ يلحّ على زياد بقبول عرضه المُغري. وعندئذٍ، وتحت ضغط الابتزاز المكشوف، والإغراء، والإلحاح، والتودّد الماكر، تقبّل زياد بن أبيه الفكرة واستجاب أخيراً لنصيحة صديقه الانتهازي المُغيرة بن شُعَبَة. وما إنْ تبلغ معاوية هذا النبأ السّار الذي كان ينتظره بلهفة حتى أعدّ استقبالاً عائلياً يليق بالضيف الجديد، طالباً من شقيقتهِ «جُوَيْرية» أن تستقبل

الدُهاة

نصّ السيوطيّ

«... وأخرج ابن عساكر عن الشعبيّ قال: دُهاة العرب اربعة: معاوية وعمرو بن العاص، والمُغيرة ابن شعبة وزياد - بن أبيه -».

(تاريخ الخلفاء: ٢٠٣)

زياداً على انفراد، فبادرت هذه إلى طلب لقائه في البلاط على عجل. وعندما وصل زياد بن أبيه إلى مخدع «جويْرية» وجدها حاسرة الرأس بانتظاره وهي تقول بمكر: «أنت أخي. أخبرني أبي بذلك». لم يكن هذا التصرف مفاجئاً لزياد، وربما تغاضى عنه وعن اضطراب مشاعره الجديدة وهو يصبح فجأة، ودون مقدمات، أخاً غير شقيق للخليفة ويدخل مخدع «أخته» الجديدة «جويْرية»، ويبدو أنّ معاوية، الذي كان يراقب مشاعر (أخيه) لم يجد بدًّا من أن يأخذ بيده قاصداً المسجد، الذي احتشد، عندئذٍ، بالمسلمين المندهشين والحائرين، ليطلب من أبي مريم السلولي، البتَّ في مسألة نقل نسب زياد فوقف هذا ليقول دون حياء، وداخل المسجد المكتظ بالمصلّين: إنه كان خمّاراً وقوّاداً في الجاهلية وأنه التقى أبي سفيان، ولذا أقسمَ قائلاً:

«أشهدُ أنَّ أبا سفيان قَدِمَ علينا بالطائف وأنا خمّار. فقال: إبْغني بَغياً؟ فأتيتهُ وقلت له: لم أجد إلاّ جارية الحارث بن كِلدة ــ طبيب العرب ــ: سُميّة. فقال: ائتني بها على ذَفَرها وقَذَرها...».

فنهض زياد، حينئذٍ، محتجًا على هذه الشهادة الجارحة قائلاً:

«مهلاً يا أبا مريم، إنما بُعثتَ شاهِداً ولم تُبعث شاتماً؟...».

لكن هذا ردَّ بوقاحة:

«لو كنتم أعفيتموني لكان أحبُّ إليَّ وإنّما شهدتُ بما عاينتُ ورأيت، والله لقد أخذ بكَوْر دِرْعها وأغلقتُ البابَ عليهما وقعدت. فلم ألبث أن خرجَ عليَّ يمسح جبينه. فقلتُ: مَه يا أبا سفيان؟ فقال: ما أصبتُ مثلها يا أبا مريم لولا استرخاء من ثدْييها وذفرٌ من فيها ــ من فمها...».

المغيرة بن شعبة

ولي الكوفة في جمادى سنة ٤١ هـ قال الماوردي في (الأحكام: ٢٨٠): إن المغيرة كان يختلفُ إلى امرأة من بني هلال يُقال لها: أمّ جميل بنت الأفقم بن مِحْجن وكان لها زوج من ثقيف، وذلك عندما دخل المسلمون البصرة، وأصبح المغيرة أميراً فيها سنة ١٧ هـ.

وشهد شهود أمام عمر بن الخطاب ـ حوادث سنة ١٧ هـ ابن الأثير ـ «ضربت ريحٌ غرفة المرأة ففتحهُ فنظر القوم فإذا هم بالمغيرة ينكحها».

كانت الشهادة حاسمة بالنسبة إلى معاوية، الذي انتشى، عندئذٍ، بانتصاره على مسلمين ساخطين، وكانت، في المقابل، جارحة لزياد، مُقلقة ومزعجة، إذْ أثارت اشمئزاز المسلمين المحتشدين في المسجد. ومع ذلك نهض زياد محتجًا، طالباً هذه المرة شهادة موازية من شقيق مولاة «سميّة» ويُدعى يونس بن عبيد، وقائلاً:

«أيها الناس هذا الشاهدُ قد ذكر ما سمعتم ولست أدري حقَّ ذلك من باطلهِ، وإنما كان عُبيد ـ شقيق صفيةٍ مولاة سُميّة ـ ربيباً مبروراً ووليّاً مشكوراً والشهود أعلم بما قالوا».

فقام يونس غاضباً وخاطب معاوية بلغة جارحة:

«يا معاوية! قضى رسول الله ﷺ أنَّ الولد للفراش وللعاهر الحجر، وقضيت أنت أنَّ الولد للعاهر وأنَّ الحجرَ للفِراش مخالفةً لكتاب الله وانصرافاً عن سُنَّة رسول الله».

فضجَّ المسجد عندئذٍ، وقام معاوية مُهدِّداً الشاهد الجديد:

«والله يا يونس لتنتهينَّ أو لأطيرنَّ بك طيرةً بطيئاً وقوعها».

في النهاية، أُحبطَ مسعى الخليفة، الذي اتسم بمناورات سياسية وفقهيّة مُعقَّدة، وظل اسم زياد بن أبيه يكتب، حتى اليوم، من دون أن يدخل عليه اسم أبي سفيان، حتى وهو يصبح ـ شكلياً ـ أخاً غير شقيق في بلاط معاوية. إن الشاهد الرئيسي في مرافعة معاوية حول نسب زياد، هو أبو مريم السلولي، وهذا ينسبهُ النسّابون العرب إلى «بني مُرَّة» صَعْصَعة من هوازن وقد عرفت قبيلته باسم أمها «سلول»، وهذا ـ برأينا ـ له مغزىً شديد الأهمية في إطار مسألة «النسب الأمومي»، إذْ من الواضح، كما تبينُ الرواية

استلحاق زياد

«... فقال أبو سفيان ـ بعد خطبة زياد ـ وموجهاً كلامه لعليّ:

أما والله لولا خوف شخصٍ
يراني يا عليُّ من الأعادي
لأظهر أمره صخر بن حربٍ
ولم تكن المقالةُ عن زيادِ»

(ابن عبد البرّ: الاستيعاب ١: ٥٤٨)

التاريخية التي وردت في سائر الموارد العربية ـ الإسلامية (تاريخ ابن الأثير، الكامل: حوادث سنة ٤٤ هـ، الإصابة: ١: ٥٦٣، تاريخ الطبري: ٣: ٢٥٩، ابن كثير: ٨: ٢٨، فضلاً عن المسعودي: ٣: ١٩٣) أنَّ العرب، الذين عاشوا باستغراق وجداني تام، وفي طفولتهم البعيدة داخل نظام أمومي بكل تعبيراته ورؤاه الدينية والطقوسية وعاداته الغذائية وصلاته الجنسية، لم يكونوا يتحرّجون، حتى مع الإسلام، من «العودة الرمزية» إلى بعض تعبيرات هذا النظام، وفي رأينا إن نزاع معاوية مع المسلمين في الشام عام ٤٤ هـ حول «نسب زياد» كان يتضمن، فضلاً عن البواعث السياسية المباشرة، تعبيراً رمزياً عن تواصل الصراع ضد «النسب الأمومي» ولصالح النسب الأبويّ. لقد عاد «الأب» المخفي، رمزياً، ليستردّ «ابنه» من «الأم» التي هيمنت عليه واحتكرته، وهذه المرة، جاء بنفسه إلى قلب الإسلام ودولته ليشتبك مع «القبائل» من أجل أن يحقّق له انفصالاً وتمايزاً آخر، عبر الانتقال من شجرة «نسب الأم» إلى شجرة نسب الأب. ولا ريب أن تفتيش «تاريخ سُميّة» الذي شرع فيه النسّابة والإخباريون في هذا الوقت، وأثناء الصراع ضد رغبة الخليفة، يكشف عن هذا المنحى الرمزي، وإلى الحدّ الذي بدت فيه مسألة كون «سُميّة» مومساً، مسألة عَرضية لا تثير أدنى حرج حتى داخل المسجد المحتشد بالمصلّين. وقد وردت في المصادر العربية ـ الإسلامية أكثر من رواية عن مهارات زياد الخطابية والإدارية، منها أنّه خطب مرةً في حضرة الخليفة عمر بن الخطّاب خطبةً قيل بحقها أنَّ «العرَب لم تسمع بمثلها» حتى أنَّ عمرو بن العاص الذي كان حاضراً في ديوان الخليفة واستمع معه إلى خطبة زياد قال مُعلّقاً: «أما والله لو كان هذا الغلام قرشياً لساقَ العرب

الزنا
(اساف ونائلة)

«... اساف ونائلة صَنمان كانا بمكة. قال أبو إسحق: هما مسخان وهما أساف بن بُغاء ونائلة بنت ذئب، وانهما زنيا في الكعبة فمسخهما الله حجرين فَنُصبا عند الكعبة وقيل نُصب احدهما على الصفا والآخر على المَرْوَة. وعن ابن عباس رضي الله عنهما: إن إساف رجل من جُرْهُمْ ونائلة من جُرْهُمْ كان يتعشّقها بارض اليمن فاقبلا حاجّين فدخلا الكعبة فَوجدا غفلةً من الناس وخلوةً في البيت فَفَجر بها ـ زنا ـ فمسخا فعبدتهما خُزاعة وقريش...».
(نصّ الازرقي: اخبار مكة: ١، ياقوت: ١: ٥٥١، ومصادر اخرى)

بعصاه»، وعندئذٍ نهض أبو سفيان قائلاً: «والله إنّي لأعرف الذي وضعه في رحم أمه»، فردّ علي بن أبي طالب محتجًا ومتسائلاً: «ومَنْ هو يا أبا سفيان؟». وحيال ذلك قال أبو سفيان بمكر: «أنا» وصمت الحاضرون، لكن عليًا عاد يحتجّ: «مهلاً يا أبا سفيان» قاطعاً الطريق على منافسه المخادع، لأن ردَّ النسب إلى «العاهر ـ الزاني» كان يمثّل، لا خرقاً لمبادئ التحريم التي شدّد عليها الإسلام عبر القطع مع «الزنا» وإنما كذلك دافعاً قوياً لفوضى جديدة في القرابات الأسرية.

لقد فجّرت مسألة استلحاق زياد، نقاشاً خِصْباً حول «تاريخ شميّة» تكمن أهميتهُ في أنّه عرضَ لجوانب خفيّةٍ ومسكوت عنها من التراث الجنسيّ للعرب، الذي يرتبطُ ارتباطاً وثيقاً لا بمسألة الأنساب وحسب، وإنّما كذلك بأشكال الزواج العتيقة والنظرة إليها. ويبدو من مَرْويات «استلحاق زياد» و«مسألة أصل شميّة» و«حديث الحجر» أنَّ نظرة العرب مع الإسلام لم تتغيّر كثيراً إزاء «الزنا» بصفته نمطاً من «تعدّد الأزواج» عرفه العرب القدماء، وواصلوا ممارسته لا بدوافع «جنسية» غريزية، كما قد يُفهم خطأً، بل بدوافع الاستمرارية التاريخية في تقاليد النكاح. هذه الممارسة، لا تشبه إلاّ من حيث المظاهر الخارجية المتماثلة، ممارسة «الزنا» عند الجماعات الأخرى، وهي تفترقُ عنها، في الجوهر، بسبب ارتباطها بالإنجاب والنسل المُعتَرف به من القبيلة. وبالفعل فإن القبيلة حتى مع نهي الإسلام عن هذا النمط من الزواج، ظلت تعترف «بابنها» المولود من زانية، ولا تعتبر إثارة مسألة كون الأم «مومساً» مسألة تجريح شخصيّ بالابن، بدليل أنّ زياد بن أبيه والمسلمين والخليفة، اشتركوا جميعاً في النقاش داخل المسجد حول «الأم» المومس من دون أن يثير ذلك أندى حرج شخصيّ أو ديني أو أخلاقيّ.

يقودنا هذا التصوّر، إلى ربط مسألة «الزنا» بصفته نمطاً متهالِكاً من أنماط «تعدّد الأزواج» وبتعبير سميث (الزواج التيتِيّ) عرفه العرب، بمسألة «النسب الأمومي»، فالمولود يظلّ ابناً للقبيلة ومعترفاً به. لكن نظرة أبعد يمكن أن تُلقى في هذا الصدد، من شأنها أن تُعيد إدراج نظرة العرب إلى «الزنا» في إطار أكثر مرونة، فالأصل في هذا النمط من الزواج المرتبط بـ «النسب الأمومي» أنّه تحدَّر من شكل بدْئي من أشكال الزواج المُقدَّس، حين كان الراغبون في ممارسته داخل المعابد، يقصدون (المومس المقدَّسة) أو «القادشة» عند البابليّين والأكديين، وهذا ما سنراه في مَرْوية التوراة عن «تامارا» كنّة يهوذا. ولعلّ أسطورة «أساف ونائلة» التي تناقلها العرب طويلاً، وتدور حول (زوجين) من جُرْهُمْ القبيلة القوية ـ وهم أخوال أبناء إسماعيل كما في المَرْويات والأساطير العربية ـ هي في صُلب هذا المعتقد. لقد ضاجع «أساف» زوجته «نائلة» بحسب الأسطورة، داخل الكعبة فمنحهما الله حجرين سرعان ما عبدهما العرب وقدّسوهما ثم، في وقت تالٍ، اندثرت هذه القداسة وتراجعت. تدور أسطورة «أساف ونائلة» حول «الزنا» المرتكب داخل الكعبة، بما يشير إلى أنّ هذه الممارسة، وهي نمط من «زواج مقدَّس» كانت مألوفة عند العرب. وبطبيعة الحال فإن كون «أساف» زوجاً لـ «نائلة» لا يعطي انطباعاً بأنّه يمارس «الزنا» مع زوجته. وجوهر الفكرة كما هو واضح من الخطاب الأسطوريّ، أن «الزوجين المقدَّسين» مارسا طقوس الإخصاب داخل المكان الديني، وهذه فكرة شائعة في ثقافات العالم القديم بأسره.

اساف ونائلة

نص ابن الكلبي

(.. لمّا مُسخا ـ أساف ونائلة ـ حجرين وُضِعا عند الكعبة ليتّعظ الناس بهما. فلمّا طال مُكثهما وعُبدت الأصنام عُبدا معها، وكان أحدهما بلصق الكعبة والآخر في موضع زمزم...)

(الأصنام: ٢٩)

ارتأى ياقوت (المعجم: ٣: ١٧٣) أنَّ أصل «سُميّة» يعود إلى بلدة صغيرة تدعى «زَنْدَ ورد» من قرى «واسط» في

العراق، لكن ابن الكلبي، كان قد ارتأى، قبل ياقوت، أن أصول «سُميَّة» مجهولة في الواقع، وأنها جاءت إلى الطائف مع وجيهٍ فارسيّ كان أُصيب بالجذام وفشل علاجه في فارس. وبناءً على نصائح من قبائل العراق، توجّه الوجيهُ الفارسي إلى الطائف للقاء طبيب العرب الشهير الحارث بن كِلْدَة، والحال هذه، لم يجد الوجيه الفارسي بعد شفائه في الطائف، أفضل من جاريته «سُميَّة» لتكون على رأس هداياه للحارث. ويبدو أنَّ شخصيَّة «سُميَّة» التي ظلّت أصولها مجهولة حتى اليوم، صارت موضوعاً أثيراً، مع إثارة مسألة نسب زياد، حتى إنَّ بعض الإخباريين والنسَّابة اكتفى بالتشديد على كونها «مومساً» غير عربية. لكن ابن قتيبة (المعارف: ٣٤٦) زعَم أنها «سُميَّة بنت الأعور»، وهذا اختلاق فاضح، إذْ توجد امرأة من أوائل المسلمات، عرفت بـ «ابنة الأعور» أو «بنت أبي بكرة» وكانت تُدعى «سُميَّة» أيضاً.

وفي أجواء هذا التنازع حول استلحاق زياد، والسجال الديني والأدبي والتاريخي المصاحب له، وصلت إلى أرجاء البلاط الأمويّ أصداء قصيدة مُقْذِعَة من يزيد بن مُفَرِّغ الحميري في هجاء معاوية:

«ألاً أبلغ مُعَاوِيَة بن حَربٍ
مُغَلْغَلة عن الرجلِ اليماني

أتغضبُ أنْ يُقَال أبوكَ عفٌّ
وترضى أن يُقال أبوك زاني

فاشهد أنَّ رحمكَ من زيادٍ
كرحمِ الفيلِ من ولدِ الأتانِ...».

ـ زواج الضَّيزَن: الاستيلاء على زوجة الأب

إنَّ نظرية سميث Smith حول النظام الأمومي عند العرب، وإنْ بدت متماسكة نظرياً بفضل حججها الافتراضية المُنَمَّقة، تفتقر إلى مهارات إنثروبولوجية، وبتعبير كلود ليفي شتراوس (بُنى القرابة الأولية ـ مثلاً) فإن هذا النوع من النظريات يصدر عن أصحاب «المقاعد الوثيرة» الذين يبدون كسلاً حيال الدراسة الميدانية للجماعات التي يدرسون أحوالها الاجتماعية والثقافية. فعلى نحوٍ ما، لم يقدِّم سميث «اكتشافاً نظرياً» خلاَّقاً، وإنْ بدت مساهمته الثمنية، مع ذلك، مهمة في إطار البحث عن الجزء المفقود والمَنسيّ من «الأنثروبولوجيا» الخاصة بالعرب. لقد درس الإخباريون العرب والمسلمون مسألة النسب الأمومي بعناية أقلّ مما هو متوقع، ومع هذا، تمكنوا من وضع أُسس مقبولة بأدوات بحث بدائية، حين تنبَّهوا إلى أهمية تأويل سبب حمل الأشخاص والقبائل لأسماء أمهاتهم وجدّاتهم.

ارتأى ابن حبيب (المُحبَّر: ٣٥٩) في سياق سرده لأخبار الملك المنذر بن ماء السماء أحد أعظم ملوك الحيرة (في العراق: ٥١٤ ـ ٥٥٤ م) أنّ اسمه يؤكد انتسابه إلى «أمّه» زاعماً أنها سُمّيت بـ «ماء السماء» لجمالها، وهذا ما رآه الطبري (٢: ١٠٧) أيضاً ضمن تقاليد الانتساب إلى الأم. ويبدو أنَّ الإخباريين العرب احتاروا، طِبقاً لهذا التأويل، في شخصية «ماء السماء» ونسبها وحتى اسمها الحقيقي فاعتقد ابن حبيب (ت: ١٥٢ هـ) في (المُحبَّر) أنها: ماوية بنت عوف بن جُشَم من ربيعة بن زيد مَنَاة، فيما افترض ابن قتيبة (ت: ٢٧٦ هـ) في كتابه (المعارف: ٢٨٣) أنها: ماوية بنت ربيعة التغلبيّ أخت كليب والمهلهل ـ وهما شخصيَّتان أسطوريتان ـ. ومع هذا فإن الرواة ما فتئوا

المنذر بن ماء السماء

حكم المنذر بن ماء السماء في الحيرة ـ الكوفة ـ عام ٥٥٠م.

(المفصّل: جواد علي: ٣: ٤١٠)

(وذهب شبرنكِر إلى احتمال كون التسمية:

Bna Saibaes أن المراد بها «بنو شيبان»، وذهب بلّو Blaw إلى أن هذه القبيلة هي بطن من الأزد يقال لهم «بنو ماء السماء...»).

(نولدكه: أمراء غسان: ٤٤)

يقولون في أخبارهم أنّ «ماء السماء» أُسرت في إحدى المعارك مع الغساسنة في الشام، وأنّ امرأ القيس ملك الحيرة تزوجها فولدت له المنذر (نحو ٤٩٨ م كما هو مفترض)، وأنّ هذا سوف يُعرف باسم (أمّه) لسبب يتّصلُ بجمالها، وهذا تأويل سطحي نجده شائعاً في كتب الإخباريين.

في رأينا إن تقاليد الانتساب إلى الأمّ عميقة الجذور في ثقافة القبائل العربية، ويمكن ردُّها، في النهاية، إلى النظام الأمومي المندثر، الذي ظلّت بقاياه مستمرة حتى عشية الإسلام، ولذلك فإن «ماء السماء» لم يكن اسم أمّ الملك المنذر الأكبر بل هو (لقبها) الذي حملته وتسمَّى الابن به. هذا اللقب الأمومي اتخذتهُ القبيلة في سياق تقاليد ثقافية أفردَت مكانة خاصة لـ «الأم الإلّهة» داخل أنساب القبيلة. ويمكن لنا أنّ نلاحظ أنّ الأصل في هذا التقليد هو نشوء وظهور عبادة (الإلّهة الأم) في عصر المجاعة (كما تسمَّى الإسماعيليون باسم أمّهم الكبرى هاجر) وأبعد من ذلك، فإن الصلة بين شكل التراتب الأُسري وحمل اسم الأم يبدو واضحاً من تحليل بُنية القبيلة، فهي ظهرت أصلاً محاكاةً لشكل الشجرة والناقة (الطبيعة) قبل أن تتغيّر هذه المحاكاة وتتحوَّل صوب محاكاة هيئة الإنسان كما ارتأى ابن الكلبي (ت: ٢٠٤) بل هو يرتبط بطقوس «الزواج المُقدَّس» الذي تلعبُ فيه الكاهنة الأم في المعابد وبيوت العبادة، دور «زوجة الإله» في إطار شَعِيرة الخِصْب القديمة.

في حديثه عن «قصر العَدَسيين» في أطراف الحيرة (في الكوفة اليوم) وهو من قصور بَني عمّار بن عبد المسيح، افترض البلاذري (فتوح البلدان: ٤٠١) إن هؤلاء عرفوا نسبةً إلى جدّتهم «عَدْسة بنت عوف بن مالك» وهذا جائز، ولا يتوجب رفضه لأن تقاليد الانتساب إلى الأم الكبرى

(الجدَّة) لا يزال مستمراً حتى اليوم، فالعديد من الأسر البغدادية تُعرف ـ حتى يومنا هذا ـ بأسماء أمهات وجدَّات مثل «مكّية، بُنيّة.. الخ»، وهذا هو ـ في رأينا ـ التقليد الثقافي القديم المتوارث عند العرب، وقد زعم النسّابون العرب أن (الكلبي) نفسه المُنتَسِب إلى (كلب) القبيلة الشهيرة، قد يكون حمل اسم أمّه «كلبة» فَعُرِفَ بها لا نسبة إلى القبيلة.

بيد أن تقاليد الانتساب إلى الأم يجب أن يُنظَر إليها في حقل آخر، نمت فيه تقاليد موازية تتضمن «بقايا» من (الزواج بالأم) رمزياً وهذا يُعرف عند العرب بـ (زواج الضِّيزَن) أو (زواج المَقْت) كما وصفه القرآن.

إذا كانت هذه السجالات دارت في قلب الإسلام المبكر، وداخل أسوار دولته (في الشام) فلأنها كانت، وبأتم المعاني، تعبيراً من تعبيرات عدَّة عن تراث جنسيّ يَشْتَقي، من دون احتراس أو إعاقة، ما يُنمي روابطه في مجتمع القبائل وجذوره، لا من تَدنٍ في مكانة المرأة، كما يُزعم عادةً في الاستشراق الغربي، بل من رغبة دفينة متغطرسة، بالإبقاء على كل الأشكال والعادات الجنسيّة القديمة. وهو أمرٌ ما كان بالإمكان إجازةُ أو تحقيقهُ، في ظلّ صرامةٍ دينية غير مشهودة. بهذا المعنى، كان النقاشُ دون تحرّجات شخصيّة أو دينية، حول صِلة أبي سفيان بـ «مومس» يَصبُّ في مجرى الثقافة الراسبة، لا في حقل المناورات السياسية وحسب. إنّ بعض أشكال (النكاح) العتيقة التي عرفتها العرب وشُرِّعَتْ، منذ الطفولة البعيدة للقبائل، استمرت بقوة زخم العادات المتوارثة، وتحت تأثير مصاحب وملازم للراسب الثقافي، وهي لعبت دوراً مذهلاً في اختلاط الأنساب وتداخل القرابات. ومن المحتمل أنَّ بعض هذه

الأشكال لعبت، دوراً ما، في بلورة تصوّرات القبائل لرؤاها الدينية ووعيها لتاريخها. إنّ كلمة «نكاح» التي لا يستخدمها سوى العرب كمرادف لغوي للزواج، تتضمن معنىً مباشراً للصِلة الجنسيّة. وقد استعمل الثموديون كلمة «نيك» بمعنى زواج (ف.د. براندن: تاريخ ثمود) وهو ذاته مبنى كلمة «نكاح» بل إن العرب استخدمت المعنى (الثمودي) المباشر في أشعارها: الوطء (وفي لسان العرب: ٢: ٦٢٦: ناكَ المطرُ الأرض).

يرتبطُ زواج «الضِّيزن» بمسألة الإرث، إذْ يتيحُ هذا النمط من الزواج للابن أن يرثَ أبيه المتوفى في كل شيء بما في ذلك زوجاته، وكنا رأينا من أسطورة امرئ القيس أن (هند) كانت زوجة أبيه وزوجته في الآن ذاته. وفي الواقع فإن سائر الجماعات البدائية عرفت هذا الزواج، وقد لاحظ فرويد (الطوطم والتابو) أنّ النَّقْيل البدائي ـ القبيلة البشرية الأولى ـ عرفت استيلاء الابن على «ممتلكات» أبيه الجنسيّة ـ وسنرى عند تحليل صراع داود مع ابنه أمنون في التوراة كيف أنَّ هذا تزوج من نساء أبيه ـ كان زواج «الضِّيزَن» في الأصل تتويجاً لسلسلة من التصوّرات والرؤى الدينية الأولية عن الأم والارتباط بها. ويَحفظُ لنا الشِّعر القديم واقعة ذات مغزى شديد في هذا السياق، إذْ عَيَّر أوس بن حجر التميمي ثلاثة من أبناء قيس بن ثعلبة تعاقبوا على الزواج من امرأة أبيهم المتوفى (وتدعى فكيهة) واحداً بعد الآخر فقال:

«نيكوا فكيهة وامشوا حولَ قُبّتها
فكلكم لأبيهِ ضَيْزَنٌ سلفُ».

ومع الإسلام عُرِفَ هذا النمط من (النكاح) القديم، والمستمر في مجتمع القبائل المسلمة بـ «زواج المَقت»، وقد أرغم عمر

النكاح

١: أصل النكاح في كلام العرب الوطء وقيل للتزوج نكاح لأنه سبب للوطء المُباح ويقال: نكح النعاسُ عينه وناكَ المطرُ الأرض. وناكَ النعاسُ عينه إذا غلب عليها.

٢: (براندن: إلى جانب البغاء هناك اللواطة المقدّسة التي كانت تشكّل جزءاً من الطقوس الدينية إذْ نجد عدداً كبيراً من النصوص يستعمل فيها فعل (نيك)...).

(نصّ ابن منظور، لسان، ف.د. براندن: تاريخ ثمود)

الضَّيزَن (او المَقْت)

«.. كانت برّة تحت خزيمة بن مدركة فولدت له أسد ثم هلك عنها فخلّف عليها ابنه كنانة.

وكانت ناجية بنت جرم عند سامة بن لؤي فهلك. وخلّف عليها ابنه الحرث، نكاح مقت، فولدت له عدّة بنين...».

(المثالب: ابن الكلبي: باب نكاح المقت)

ابن الخطّاب في ولايته، منظور بن زبّان على أن يطلق امرأة أبيه التي تزوجها بعد وفاة أبيه جرياً على العادة المتوارثة (نولدكه، أمراء غسّان: ٤٣، الأصفهاني، الأغاني: ١١: ٥٥). لقد دارت حول نكاح الضِّيزن أساطير ومَرْويات عدَّة، تنتمي في بِنْياتها السردية إلى تقاليد قديمة وتستمدُّ مادتها الأولية من الموضوعات الكبرى للنزاع داخل القبيلة البشرية البدائية (طفولة العرب)، وهي إجمالاً، تدعم نظرية فرويد عن النَقيْل البدائي والمنافسة بين (الأب) و(الابن) والتي تنتهي بقتله والاستيلاء على جائزته الجنسية المخبأة: أيّ ممتلكاته من النِّساء. وقد عبدَ العرب قديماً، إلهاً عُرِف باسم الضِّيزن، تأكيداً للطابع الطقوسي في استمرارية هذا الموروث الجنسيّ والتي نرى نظائرها في التوراة.

تسمية من خلَف على امرأة أبيه بعده

١: برّة: وكانت برّة أختُ تميم بن مُرّ تحت خُزيمة بن مدركة بن إلياس بن مُضَر فخلّف عليها ابنه كنانة فولدت له النَّضر.

٢: ناجية: كانت ناجية بنت جرم بن زبّان من قضاعة تحت سامة بن لؤي فولدت له غالب بن سامة ثم هلك عنها فخلّف عليها ابنه الحارث بن سامة.

٣: واقدة: وكانت واقدة من بني مازن بن صَعْصَعَة عند عبد مناف فولدت له نوفلاً وأبا عمر فهلك عنها وخلف ابنه هاشم بن عبد مناف فولدت له خالد وضعيفة.

٤: آمنة: وكانت آمنة بنت أبان ابن كليب عند أُميّة بن عبد شمس فولدت له الأعياص ثم هلك عنها فخلّف عليها ابنه أبو عمر بن أُميّة فولدت له أبا مُعَيط.

٥: مليكة: وكانت بنت سنان ابن حارثة تحت زبان بن سيّار فتزوجها ابنه منظور ابن زبان فولدت له خولة بنت منظور».

(نصّ ابن قتيبة: المعارف ١١٢)

بعد موت (الأب) مباشرة، يقوم الابن الأكبر بإلقاء عباءته على امرأة أبيه، إذا كان راغباً بالزواج منها، في تصرفٍ مشحون بالرغبة في امتلاك الحصّة كاملة من الميراث. ولكن، إذا تَردَّد «الابن» الأكبر، لسببٍ ما في الزواج من امرأة أبيه، أيّ أن يتخلّى عن «جزء» من الميراث، أو لم يُفصح علناً عن رغبته في استلام «حصّته من النساء» ممتلكات الأب، نهضَ الأخ التالي، الذي يتعينُ عليه، هو أيضاً، أن يُفصح عن رغبته برمي عباءته على زوجة (زوجات) الأب المتوفى، تعبيراً عن امتلاكهِ لها (لهنّ). وإذا لم يفعل، كما هو متوقع، نهض الأخ الآخر الأصغر، وهكذا وصولاً إلى نهاية هذا «الاقتراع». بيد أنّ هذا التملّك يستلزم من الابن أن يقدم لامرأة أبيه مهراً جديداً لكي تصبح زوجته وعلى هذا الأساس يصبح الأخوة أبناءً في الآن ذاته، للأخ الأكبر المتزوج من امرأة أبيه، ثم ليدخلوا في قوائم الأنساب في صورة ابن وأخ وأبّ.

لقد لعب هذا النمط من الزواج الداخلي دوراً حاسماً، إلى جانب أنماط أخرى، في منع ممتلكات القبيلة من التفتّت، وبالتالي حماية القبيلة من الانحلال والتفكّك بفعل تفكّك ممتلكاتها وضياعها. كانت مسألة حصر ممتلكات القبيلة، داخل القبيلة، وداخل الأسرة، باعثاً أساسياً من بواعث هذا النمط من الزواج. ولكن، ومع الإسلام، الذي قدّم إطاراً اجتماعياً أوسع لاتحاد القبائل دينياً ولغوياً، بدمج لهجاتها في «لغة مقدسة» واحدة، وفي (أمّة) بدلاً من جماعات متجابهة ومتنافسة، أمكن امتصاص مخاوف التفتّت وضياع الممتلكات عبر الزواج الخارجي. إن زيجات النبيّ من نساء (خارج قريش قبيلته) كانت إيذاناً بحقبة جديدة أكثر نضجاً، من الزواج الخارجي، وتراجعاً بحدود أقل، للزواج الداخلي. بكلامٍ آخر: كان الإسلام، على نحوٍ ما من الأنحاء، يُمثّل بعالميته، انتصاراً للزواج الخارجي ودحراً (محدوداً) للزواج الداخلي الذي كان سائداً، عند العرب، طوال عصور وعصور. ولذلك جاء النهي في القرآن لزواج الضّيزن، صريحاً وقوياً لإحباط «فوضى الأرحام»: ﴿ولا تنكحوا ما نكحَ آباؤكم من النساء إلاّ ما قد سَلَف إنّه كان فاحشة ومَقْتاً وساء سبيلا﴾. لقد صاغ القرآن جوهر التحريم، ولكن مُسْتَدرِكاً على الماضي بكلمة واحدة: ﴿ما قد سَلف﴾ تحسباً لوجود حقائق ناجمة عن ممارسة جماعية سادت وقتاً طويلاً نجم عنها (زيجات) و(ولادات) كان من المستحيل تخطّيها بأثرٍ رجعي. كان الإسلام، وفي أكثر من مناسبة من هذا النوع، صريحاً في النهي، وجذرياً في القطع مع ثقافة جنسيّة بدْئية محكومة بهاجس الخوف من تفتّت القبيلة. ولدينا ـ في هذا الإطار ـ زيجات أسطورية تقع في حيّز الضّيزن: كنانة، مثلاً تزوج من امرأة أبيه (خُزيْمَة)

وتُدعى وَبَرة، وهذه ولدت له النَّضر وسائر أبنائه باستثناء عبد مَناة، وفي قُضاعة كانت ناجية بنت جرم زوجة لسامة ابن لؤي (الذي يظهر في قوائم الأنساب العدنانية كجدٍّ للنبيّ ﷺ) ولكنها بعد موت (سامة) صارت زوجةً لابنه الحارث. وهناك زوجة عبد مناف جدّ النبيّ، التي تزوجها بعد موته، ابنه هاشم، فضلاً عن زوجة أميّة بن عبد شمس التي ولدت له أبناء، وبعد موته تزوجها ابنه أبو عمرو، الذي ولدت له ابنه أبا مُغيط. وفي فزارة وسائر القبائل القحطانية، وجدت زيجات «أسطورية» وواقعية على حدٍّ سواء، جاءت على ذكرها المصادر القديمة. وثمة، في هذا السياق، واقعة أدبية معروفة في تاريخ الأدب القديم، وفي كتب التاريخ عموماً، هي زواج الشاعر عمرو بن مَعدّ يكرب من امرأة أبيه، وقال فيها شعراً:

«فلولا إخوتي وبَنيّ منها
ملأتُ لها بذي شَطبٍ يميني».

ليس ثمة ما يوضِّح المغزى الحقيقي لوجود هذا النمط من الزواج، ووجود (إله) أو معبود قديم (صنم) يُدعى «الضَّيزَن»، بأفضل ممّا توضّحهُ الأُسطورة المسماة باسمه وتدور حول ملك أسطوري حكم في مدينة الحَضَر (شمال العراق). كان الملك يُدعى الضَّيزَن بن جُلْهمة، وهو ملك لا وجود له في الوثائق التاريخية وقد ذكره الطبري (٢: ٦٢) وياقوت (٢: ٣٠٩) في سياق سردهما للأسطورة.

تنتمي هذه الأسطورة إلى عالم مُنَمّقٍ من التصوّرات ذات الخصائص الوعظية والمُسَلّية، التي تتناغم فيها مصائر البشر مع وقوع أحداثٍ مروِّعة، انهيار الجدران الفاصلة بين الخير والشرّ، الهزيمة الماحقة، الخيانة، الحب العارم، الجمود

(اسطورة الضَّيزَن)

«وأقام الضَّيزَن في المدينة وبنى لها أسواراً حصينة وكانت قد بُنيت وتَطَلْمَسَت لا يقدر على فتحها ولا هدمها أحد إلاّ بدم حمامة ورقاء مع دم حيض امرأة زرقاء. فسار سابور قاصداً الحَضَر فنزل بجنودهِ سنتين لا يظفر بشيءٍ حتى عركت ـ حاضت ـ النُّضيرة بنت الضَّيزَن فأخرجها أبوها إلى الموضع الذي جُعل إلى جانب السور.

فقالت لسابور بعد أن عشقته وعشقها: ما لي عندك إنْ دللتك على فتح المدينة؟ قال: أجعلك فوق نسائي. قالت فاعمد إلى حيض امرأة زرقاء واخلط دم حمامة ورقاء فإنه يقع على السور فيتداعى ويتهدّم. ودخل سابور المدينة فأقام فيها عرساً للنُّضيرة بنت الضَّيزن».

(نصّ الطبري: ٢: ٦٢ ياقوت: ٢: ٣٠٩)

والنكران. وفي جانب عضويّ من الإشارات التي يعجّ بها حقل الرموز، ثمة ما له صِلةٌ بهجرةٍ كبرى لقبيلة قُضاعة المُختلف في نسبها، وما له أيضاً من ارتباطٍ بذكريات المجاعة. يرى ابن منظور أن كلمة «ضيزَن» تعني: الشريك، وهو معنى ينصرف إلى نمط من المزاحمة بما أن «الابن» الذي يتزوج من امرأة أبيه، يقوم عملياً بمزاحمتهِ. ولكن المعنى الأدقّ للكلمة ينصرف ـ في رأينا ـ إلى نمط من المزاحمة يعود إلى عهودٍ مريرة من الجدب والعطش والترحال. ونجد في مادة (ضَّزَن، لسان: ١٣: ٢٥٤) أن ابن منظور يورد استناداً إلى ابن الأعرابي معنىً للضَّيزن مقارباً لمعنى المشاركة: المزاحمة حول الماء. إذ يُقال لمن يزاحم على الحوض عندما يكون هناك مَنْ يريد الاستسقاء من البئر: ضَّيزَن. والعربُ، في هذا السياق، أطلقت على الدِلاء التي تُجلَبُ ماء البئر بواسطتها اسم «الضَّيزَن» وتحديداً على جزءٍ من مكوّنات الدِلاء وهو «الساعد». وفي سائر الصيغ التي يَردُ فيها هذا الاسم، فإن دلالته تشير إلى «المزاحمة» حول البئر. ويبدو أنّ الأسطورة تضمّنت شكلاً أوّلياً من التحريم طاول فكرة التزاحم هذه، بين «الابن» و«الأب» حول الأم، التي يطلّقها أو يموت عنها، وذلك تعبيراً عن مسعى محبط أو مسعىً أُعيق، وكانت القبائل في وقتٍ ما، من وعيها لنفسها ولمجتمعها وتاريخها، تريدُ فرضه في نطاق تصوّر أعمّ لإنشاء مجتمع الحرام. لقد تمّ تَخْييل هذا التزاحم حول «البئر» رمزياً كتعبير عن تزاحم موازٍ حول الممتلكات الجنسية، ولذا نُظر إليه كدنس، وهذا ما يمكن تفهمه عبر فكرة عبادة (إله) أو معبود قديم. ومع ذلك فإن التناظرات المدهشة بين كون «الضَّيزَن» اسماً لمعبود يرمز إلى العطش وبين كونه نمطاً من الزواج تثير الحيرة حقاً.

الضَّيزَن

«.. ووَرَد في أخبار العرب انّ الضَّيـزَن بن معاوية بن قُضاعة كان ملكاً بين دجلة والفرات. ثم ان سابور جمع جيوشاً وسار إلى الضّيزن فـأقـام على الحصن اربـع سنين ثم انّ النضيرة عركت وكانت من أجمل أهل دهرها. فاعرسَ بها. ثم بعد ذلك غدر بها وقتلها. وقيل إنه امر رجلاً فركب فرساً جموحاً وضفر غدائرها بذنبهِ ثم استركضه فقطّعها قطعاً قِطعاً. الله ما أغدره....».

(نصّ الابشيهي: المُستطرَف في كل فن مُستظرف ١: ٤٥٠)

ـ العدوان على الأسرة: زَرارة ولوط

قد تكون هذه الأنماط من الزواج، هي الأكثر إثارة بين أنماطٍ أخرى، عرفتها القبائل العربية (مثل الاستبضاع، والبدل، والشغار والمتعة) وهي لعبت دوراً حاسماً في تداخل الأنساب وتشابكها وتعقّدها. إنّ قراءة مُتَطلِّبة وفاحصة، سوف تكشف عن الجانب المسكوت عنه، وهو أنَّ هذه الأنماط القديمة والمتوارثة من الزواج، مثَّلت نظاماً جنسيًّا سائداً عاشت الجماعات في كنفهِ، وسنرى ـ تالياً ـ كيف تسرَّبت المَرْويات عن هذه الأنماط من الزواج، إلى التوراة التي قامت بتسجيلها، على غرار ما فعلت الإخباريات العربية بعدها.

إنّ إحدى المَرْويات العربية، غير القابلة للتصّديق، ومع ذلك تناقلها الإخباريون العرب، تتحدث عن «زواج» أحد سادة تميم من ابنتهِ، ولأن الحادثة جرت على مقربة من الإسلام، فإن الزّج باسم سيّد تميم وحكيم العرب زرارة بن عَدْس التميميّ، قد يكون ضرباً من «التشهير القبلي»، ومع ذلك فإن تواتر روايتها على أنها حدث «حقيقي»، يحملنا على الافتراض أنها قد تكون من «بقايا» مَرْويات أقدم، جرى فيها خلط فظيع في أسماء الأبطال ـ كما هو شائع في إخباريات التوراة ـ، ولذلك سوف نعالج بأقصى قدرٍ من الحذر صلة زرارة التميميّ بالواقعة، وفي الآن ذاته، تحليل مغزاها في إطار «أنكحة» العرب الشائعة.

روت مصادر عدّة هذا «الحادث» ارتباطاً بواقعة مزعومة عن اعتناق زرارة بن عدس التميميّ (وعند الآلوسي: ٢: ٥٢ هو حاجب بن زرارة وعند آخرين هو: زرارة الأب) للمجوسيّة. وهذا عامل إضافي ينمّي الشّك بصحة نسبة الحادث إلى سيّد تميم أو أحد أبنائه. كان حاجب من

زرارة بن عدس التميمي

«.. إنّ حاجب بن زُرارة وفَدَ على كِسرى لما مَنع تميماً من ريف العراق، فاستأذن عليه فأُوصل إليه ـ قال: أسيِّدُ العربِ أنت؟ قال: لا. قال: فسيّد مُضَر؟ قال: لا. فقال ـ كِسرى: اقتصرتُ بك على بني أبيك فقلت لا؟ قال حاجب: أيها الملك. لم أكن كذلك حتى دخلتُ عليك. فلمّا دخلتُ عليك صرتُ سيِّد العرب قال كسرى: املأوا فمه دُرّاً...».

(العقد الفريد: ٢: ٢٠)

مشاهير العرب ومن حكماء تميم، وله معارف واسعة بالأخبار والأنساب واللغة، كما اشتهر بزيارته البلاط الفارسيّ ولقائه بكسرى (أنو شروان: ٥٣١ م) حيث تمكن بفضل مهاراته التفاوضيّة، من ضمان حق القبائل في دخول المدن، بعدما مُنعت تميم وسواها من الاقتراب منها. ويبدو أنّ أخبار هذه الزيارة صارت (مادة) تشهيريّة بحق تميم، في إطار التنافسات القبلية، ومن المحتمل أنّ «واقعة» زواجه من ابنته، ذات أصل يخصّ نمطاً عرفه العرب قديماً وكفّوا عنه، وقد استخدم (الأصل) لمطابقته مع المجوسية التي يُزعم أنها أباحت هذا الزواج، بما أن زيارة فارس بدت في نظر المنافسين «اعتناقاً» للمجوسيّة، والأصحّ (للمزدكية). تقول الرواية إن «الأب» سمّى ابنته اسماً فارسياً هو «دخنتوس» باسم ابنة كسرى، وأنّه قال فيها شعراً عند زواجه منها، وهو ـ كما لا يُخفى ـ شعر ركيك وموضوع:

عطارد بن زرارة

«...ثم صارت ـ الرياسة ـ إلى ابنة عُطارد بن حاجب ـ بن زرارة. وكانوا من أشراف بني تميم وذوي القدر بمكة...».

(الفاكهي: ١: ١٥٢)

يا ليتَ شعري دخنتوس
إذا أتاها الخبرُ المرموس
أتسحبُ الذيلين أم تميسُ
لا بل تميسُ إنها عروس».

إذا وضعنا هذا «الحادث» المستخدم في نطاق التاريخ الحيّ، في مكانه الصحيح كمرْوية مؤسطرة ذات أصل بعيد، ورأينا إليه على أنّه يتضمن فكرة عن شكلٍ مندثر من الزواج، فإن بوسعنا النظر، عندئذٍ، وبحرية أكبر، إلى هذه الأشكال الغرائبية من الزواج والتعدّيات الجنسية الصارخة على القرابات الدموية المباشرة، بصفتها أنماطاً تنتمي إلى عهودٍ من الترحال والهجرة والقحط، لم يكن فيها نظام الحرام سائداً أو فاعلاً. لقد كان هناك مجتمع «مجاعة» فضفاض القيود،

تتاحُ فيه، فضلاً عن هذه الأشكال من الزواج، إمكانات غير محدودة لسلوكٍ جنسيّ شائن، تُنتَهك فيه الأخت وتغتصب، وتصبح فيه الابنة زوجةً، وامرأة الأب زوجة، كما يصبح التعدّي على زوجة الأب أو سَريته أمراً مألوفاً. وكما رأينا من المثال السابق عن زواج «الضَّيزَن»، فإن ثمة شكلاً من تعدٍّ جنسيّ مُباح ومُشَرْعَنْ، مزاحمة شائنة مع الأب على «جائزته» الجنسية، ارتبطت في الأصل البعيد لها، بنظام «الزواج الداخلي» الذي حافظت عليه القبيلة، في إطار الحفاظ على ممتلكاتها من التفتّت والضياع.

لدينا، هنا، بضع مَرْويات أسطورية من التوراة، تسرد أشكالاً مماثلة ومتناظرة من الزواج والصِلات الجنسيّة المنسيّة التي عرفها بنو إسرائيل، تماماً كما عرفتها سائر الجماعات الأخرى.

«حدَّثنا سفيان بن عُيَيْنة قال: تزوج رجلٌ امرأةً على عهد النبيّ ﷺ فلامه أخ له. فقال له النبيّ: ما عليك إلاّ أن تكون تزوجت ابنة حاجب بن زُرارة. جاء الإسلام فسوى بين الناس. وكان يُقال في الجاهلية: لأنتَ أعزّ من آل التباش. (وذلك لشرفهم وعلوّ مكانتهم، وهم من آل زرارة بن حاجب».

(الفاكهي:
أخبار مكة: ١: ١٥٢)

[٢]

أ ـ أصل الموآبيين والعمونيين

تسردُ هذه المَرْوية الأسطورية، الكيفية التي ظهرت فيها إلى الوجود جماعتان بشريتان، تنتسبان إلى الشجرة الإبْراهيمية من جهة «لوط» ابن أخي إبْراهيم ورفيق رحلته من «حاران»، وهما شعبا الموآبيين وبني عمون. يقول النّص (تك: ١٩/٢٦ ـ ٢٠ ـ ٥):

[«... وصَعَد لوطٌ من صُوعَر وأقامَ في الجبل هو وابنتاه لأنه خاف أن يُقيمَ في صَوعر فأقام في مغارةٍ هو وابنتاه. فقالت الكبرى للصغرى «إن أبانا قد شاخ وليس في الأرض رجلٌ يدخل علينا على عادة الأرض كلها. تعالي نسقي أبانا خمراً ونضاجعهُ ونُقيمُ من أبينا نَسْلاً». فَسَقَتا أباهُما خمراً في تلك الليلة، وجاءت الكُبرى فضاجعت أباها ولم يعلم بنيامها ولا قيامها. فلمّا كان الغد، قالت الكُبرى للصّغرى: «ها أنا قد ضاجعت أمس أبي، فلْنُسْقِه خمراً هذه الليلة أيضاً، وتعالي أنتِ فضاجعيه لنقيم من أبينا نسلاً» فسَقَتا أباهما خمراً في تلك الليلة أيضاً، وقامت الصُّغرى فضاجعته ولم يعلم بنيامها ولا قيامها فحملت ابنتا لوط من أبيهما. وولدت الكُبرى ابناً وسَمّتهُ موآب وهو أبو الموآبيين إلى اليوم، والصُّغرى أيضاً ولدت ابناً وسمّته بَنْعَمى وهو أبو بني عمون إلى اليوم»].

لوط

«... هو لوطُ بن هاران بن تارح ابن أخي إبراهيم ـ ع ـ وإنّما سُمّي لوطاً لأن حُبّه لاطَ بقلب إبراهيم أيْ تعلّق به ولصق، ومنه حديث أبي بكر رضي الله عنه حين ذكر عمر بن الخطاب: اللّهم غُفْراً لولا ذاك اللوط، أيْ اللصق بالقلب...».

(نصّ الثعلبي: ١٠٢ ـ ١٠٣)

قبل الشروع في تحليل هذا النّص، الذي يسرد تصوّراً عن الكيفية المحتملة لظهور الشعبين القديمين موآب وبني عمون، كنتاج حيلة ماكرة دبّرتها ابنتا لوط، يَجدُر بنا التنويه بمسألتين مهمتين:

أ: إن النّص السردي (الإخباري التوراتي) عرف تقاليد كتابية عدَّة، ومن الواضح أنَّ نص المروية خضع لعملية تحرير قام بها كتَّاب في مختلف الفترات، ولكن الصيغة النهائية له، قد تعود إلى عزرا (خلال القرن الخامس ق.م.)، على الرغم من أنَّ محقّقي التوراة يُصرُّونَ على أنَّ التناقض أو التضارب في الروايات مصدره بعض هذه التقاليد (مثل: الإيلوهي، الكهنوتي..)، مثلاً: ترد مَرْوية إبراهيم وسارة ورحيلهما إلى مصر ثم قول إبراهيم عن سارة: هي أختي، في ثلاث صيغ، مرةً مع إسحق ورفقة، ومرة أخرى مع فرعون مصر، وأخيراً مع أبي مالك (أبيمالك). ما مغزى هذا التكرار وتبدّل الشخوص؟ هل جرت «الحادثة» مع إبراهيم أم مع إسحق؟ هل قال ذلك لفرعون مصر أم لأبي مالك؟ في ظننا أن هذا التكرار والتغيّر في الأسماء ليس ناجماً عن تدخل محرري النصوص، بل عن وجودها في أصول متعدِّدة روت شيئاً مُحدَّداً عن تقاليد اجتماعية مندثرة، تتيحُ اعتبار الأخت زوجة والعكس صحيح. هذا التكرار والتغيّر يعكس، إضافة إلى ذلك، قوة تلك التقاليد وصرامتها الناجمة عن أنماط زائلة من الزواج بين الأخ وأخته، وقد طبعت عميقاً في ذاكرة سارد النّص القديم. والأمر المهم في هذا الصدد، أن التكرار يطرح تناثراً مُطَّرداً لإشارات غامضة عن مجتمع اللاّحرام، فالزواج من الأخت، طِبقاً للمؤدى الأصلي لعبارة إبراهيم وإسحق «هي أختي» قد يكون «بقايا» مَرْوية أقدم كانت لا تزال شائعة ومتداولة في «مجتمعات الإبل»، كما هو الحال في الأساطير البابلية التي تضمّنت تصوّراً دينامياً عن «عشتار» كأخت لتموز وزوجة له في الآن ذاته، وكذلك في الأساطير المصرية عن إيزيروس شقيق إيزيس وزوجها. أمّا الاحتمال الذي يطرحه شُرّاح التوراة

والقائل: إنّ التقاليد البدوية تتيح تسمية «ابنة العم» بـ «الأخت» فإنه لا يقدم تفسيراً كافياً، صحيح أن هذه التقاليد والتي لا يزال صداها يتردّد في أرجاء المجتمع المعاصر حتى اليوم، حيث إن الرجل يخاطب زوجته بـ «ابنة عمي»، ولكن الصحيح أن هذه التقاليد تَنْتَسبُ إلى ثقافة جنسية كانت سائدة في مجتمع اللاّحرام القديم، كما هو الحال مع الأسطورة المؤسّسة: زواج هابيل وقابيل من أختيهما.

الدلالة القوية والكاشفة في هذا النّص (لوط وموآب وبنو عمون) تُعطي فكرة دقيقة عن هذا المجتمع، فهي تروي بشروط المَرْوية الأسطورية، تأويلاً تراثياً لظهور الشعبين المجاورين لبني إسرائيل، كنتاجٍ لزواج تمٌ عبر الخديعة بين الأب وابنتيه.

ولأن المواد التي استخدمها سارد النّص التوراتي، في معرض تأويلهِ ظهور الشعبين القديمين، هي من طبيعة أسطورية (لا تاريخية) وكانت متداولة وشائعة في مجتمع اللاّحرام، فإن المحرر وهو يُعيدُ استخدامها (إنتاجها لغرض دينيّ) كان لا بد يدرك حقيقة أن (بيئة النّص) أيّ: البيئة التي صدرت عنها المَرْويات والمواد والمكوّنات الثانوية فيه، عرفت أشكالاً وعاشته من هذا الزواج وجرّبته في إطار نظامها الجنسيّ. وإذا أضفنا إلى ذلك، أن النّص كتب في حقبة السبي البابلي، حيث الفكرة المهيمنة على الجماعة الأسيرة هي الفناء وانقطاع النسل والاندثار ـ وهذه فكرة عاشتها باستغراق تام كل الجماعات القديمة التي عاشت مع بني إسرائيل، مثل عاد وثمود ـ فإن «تسرّب» شظايا من عقيدة الخِصْب البابلية عن زواج إلهيّ بين تموز وأخته عشتار، يكون في هذه الحالة، قد حدث تلقائياً، ليدعم تصوّراً عن

هذا النمط الشائع من الزواج، وبالتالي فإن مُتَلَقي النص ومستخدمه للمقاصد الدينية، هو في وضع أفضل منا لجهة تفهّم مغزى إشاراته إلى هذا المجتمع (مجتمع القرن الخامس ق. م.) بصفته مجتمعاً مناوئاً بأنظمته الثقافية والدينية والجنسية التي لا تعرف التقْييدات.

إنّ صورة «لوط» الأسطوري، وهو يضاجع ابنتيه لأجل إنجاب نسل، نُظِرَ إليها من جانب الجمهور المستمع للمَرْوية الدينية، آنئذٍ، في الأسر، على أنّه شكل من «الزواج» هدفه مقاومة خطر الفناء. وبهذا المعنى، فهو يدرك المحمولات الرمزية للنّص، وما قام به المحرر، استطراداً في تأويل نشوء وظهور سلالة لوط، بصفته تطويراً لمواد أقدم عهداً. وفي الواقع، لا يخلق راوي الأسطورة وسارد النّص الإخباري والأسطوري، أسطورته أو مَرْويته من العدم، كما يلاحظ شتراوس، بل هو يسرد شيئاً سمعه أو تعلّمه ووصل إليه. وما من أسطورة إلاّ وكانت «انْزياحاً» عن أسطورة أخرى، بالمفهوم الذي رآه نورثروب فراي، ولكنه انزياح لا يحكمه قانون ثابت إذْ قد يأتي هذا الانزياح مُبتعداً عن «الأصل».

لوط

«.. فلمّا رأتهم امرأته - أي الملائكة - أعجبها حسنهم وجمالهم فأرسلت إلى أهل القرية إنه نَزَل بنا قومٌ لم نرَ قطُّ أحسن منهم ولا أجمل، فتسامعوا بذلك فغشوا دار لوط من كل ناحية فلقيهم لوط فقال: يا قوم لا تفضحونِ في ضيفيَ وأنا أزوجكم بناتي فهنّ أطهر لكم...».

(نصّ الطبري، ١: ٢١٠ - ٢١١ وما بعدها)

تحيلنا مَرْوية «لوط» مباشرة إلى الفكرة المحورية في وعي الجماعات القديمة، لنفسها وأنسابها وظروف ظهورها، نعني: المجاعة الكبرى بما هي جدب وموت وفناء.

ب: إنّ بُنية السرد التوراتي، المتماثل والمتماهي معها، سردٌ إخباري عربي قديم وصل إلينا عبر نصوص الإخباريين العرب، مشكِّلاً بنيته السّردية الكلاسيكية، كما في نصوص وهب بن منبه وعبيد بن شَرْية الجُرْهُمي والطبري، تشير إلى أمر جوهري يتّصل بشكل الإبلاغ (الإخْبار) عن الماضي وأحداثه الأسطورية ووقائعه المتُخيَّلة. ولعلّ مقاربة أدبية للنّص الإخباري التوراتي (عن كون إبراهيم زوجاً لسارة،

وأخاً في الآن ذاته) مع النّص الإخباري العربي القديم، يمكن أن تكشف عن طبيعة النظام الثقافي الذي تفجّرت تحت تأثيره وهمينتهِ، الرؤى والتصوّرات الدينية والحياتية، ويمكن في هذا السياق الدفع بمقاربة موازية لنص «لوط» مع نص كلاسيكي نموذجي وصلت «بقاياه» السردية المتشظّية إلى كتب الإخباريين العرب، هو نص (لقمان وأخته) وزواجهما الذي انتهى بإنجاب «ابن».

روت مصادر عدّة هذه المَرْوية الأسطورية منها رواية الجاحظ المُتْقَنَة (البيان والتبيين ١: ٢١، ٢٢):

> «كانت أخت لقمان امرأة لا تُنجب إلاّ الحمقى. وكان لقمان حكيماً. فقالت لامرأة أخيها: هذه ليلة طُهري وهي ليلتكِ فدعيني أنام في مضجعك فإن لقمان رجلٌ مُنجبٌ فعسى أن يقع عليّ فأُنجب. فوقع على أخته».

وقال النّمر بن تولب راوياً أسطورة هذا الزواج شعراً:

> «لُقيم بن لقمان من أختهِ فكان ابن أُخت له وابنَما
> ليالِيَّ حُمق فاستحضنت عليه فغرّ بها مظلماً»

إنّ الاستنتاج الجديرَ بأن يُستخلَص، حقاً، من هذا التماثل في السّرديات، يتعينُ أن يَصُبَّ في المجرى نفسه للثقافة الجنسيّة، الشّاذة والغرائبية داخل نظام من التصوّرات الدينية عن الخِصْب، لم تكن تُقيم، بَعدُ، حدوداً أو تَقْييدات. وهذا واضحٌ من الأشكال التي طبعت بها قصص الزواج ومَرْوياته عند بني إسرائيل والعرب، وعلى النحو الذي يظهر فيه «غشيان المحارم» بمثابة تقليد: لوط مع ابنتيه ولقمان مع أخته، حاجب مع ابنته، وعمرو معدّ يكرب مع امرأة أبيه. لا

لقمان

«وكان لقمان عبداً حبشياً لرجلٍ من بني إسرائيل فأعتقه وأعطاه مالاً واسم أبيه ثاران. وعن سعيد بن المُسيِّب: كان لقمان النبيّ خياطاً قال وهب (بن منبه): قرأتُ من حكمتهِ نحواً من عشرة آلاف باب لم يسمع الناس أحسن منه...».

(المعارف: ابن قتيبة: ٥٥)

لقمان ولقيم

«... إنّ أخت لقمان قالت لامرأة لقمان إنّي امرأة مُحْمِقَة، ولقمان رجل محكمٌ مُنْجبٌ وأنا في ليلة طُهري فهبي لي ليلتك، ففعلت فباتت في بيت امرأة لقمان فوقع عليها فاحبلها بلقيم».

(نصّ الألوسي: بلوغ الإرب)

يعني هذا التماثلُ السَّردي بين النّص الإخباري العربي والنّص الإخباري التوراتي، أنّه نتاج محاكاة سردية غير حصيفة ومتعيّشة على الأصل، كما قد يتوهم البعض، فمثل هذا التماثل يبدو مستحيلاً لضخامة المواد والمَرْويات والأخبار وكثرتها، بل هو ومن دون تدميرٍ للحقائق التي يتوجب رؤيتها، أو تجاوزها على مستوى تمايز النّصَّين، نتاجُ وعيٍ متماثلٍ وقديم متوارث عند سائر الجماعات القبلية، بنوعِ العادات الجنسيَّة وطبيعتها في مجتمعٍ لم يكن يعرف الحرام وأنظمته المُقيِّدة.

إذا وضعنا هذه التَمثُّلات السردية لأنماط الزواج القديمة، في إطارها الملائم كوعي مشترك، لا في إطار الأسلوب الأدبي المتناظر والمتشابه، فإن فهماً أفضل لكل ما يبدو تماثلات مُسْتَتِرة في أنظمة الطعام والختان وقوائم الأُنساب والصِلات الجنسية سيكون ممكناً. وليس ثمة ما يمنع قارئاً حاذقاً للنصوص التوراتية، ولهذا النمط الشّاذ من الارتباطات الجنسية التي تنشأ في إطار أحداث محزنة، من أن يُعيدَ تأسيسه وإدراجه ضمن العادات والتقاليد التي عرفتها سائر الجماعات الأولى. مثلاً: مكرُ ابْنَتيْ «لوط» ودهاؤهما لإنجاب نسل جديد، يُضاهي بمكر أخت «لقمان» ودهائها التي عمدت، هي الأخرى، وللقصد ذاته: الحصول على نسل جديد غير مُحَمِق وحكيم، إلى الإفصاح علناً عن رغبتها في مضاجعة أُخيها دون تردّد، كما لو أنَّ الغرض من المَرْوية الأُسطورية العربية عن لقمان، يتجه إلى تصوير غشيان المحارم كأمرٍ مألوف.

تشكّل هذه المنطلقات، أساساً ضرورياً لأجل معالجة أعمق لأسطورة صعود «لوط» من صُوعر وإقامته في «مغارة»، فالجماعة البشرية مالكة الأسطورة ومُنتجتها، لم تسعَ وراء

الزواج السومري

زواج الاخ من اخته

«كان حبيبي قد قدم للقائي.

فبلغ معي لذَّته وكنا سعيدين معاً.

كان اخي قد قادني إلى داره

وجعلني اتمدَّدُ على فراشه الناعم المضمَّخ بالعطر

وعند ذلك تمدَّد حبيبي العذب فوق قلبي

وبعد ان اشبع شهوته حبيبي العذب قال لي:

دعيني اذهب يا اختاه دعيني اذهب.

بلى! انيّ اختي الحبيبة انا عائد إلى القصر».

(ديوان الاساطير: ١: ١٣٨)

هدفَ التّعريف بنفسها هي، بل سعت إلى تعريف وفهم وتَنْسيب الجماعات الأخرى التي تعيش معها، ولتفسّر كذلك، ظروف انبعاثها، ولتدلّل لنفسها أيضاً على أنها تملك دليلاً على صلة نسب، من نوعٍ ما، بها، ولذا جعلت من «لوط» ابنَ أخٍ لإبراهيم (الذي ادّعت أنّه والدها في مكان آخر). ولكنها في الآن ذاته، جعلته يعيش وحيداً في عالم محطّم ومدمّر، لا حياة فيه، لا بشر ولا كائنات أخرى، بما يُعْطي الانطباع بأن الأسطورة تخصُّ «بطلاً» أسطورياً عاش وحيداً في الأرض مع ابْنَتيه بعد فناء العالم. ولأن كل أسطورة هي مُنَتج ثقافي مُصمَّمٌ لرواية تصوّر جماعة ما لنفسها وللآخرين وللعالم من حولها، فإن وضع «لوط» في هذا الإطار الأسطوري الذي يظهرهُ كرجل وحيد ناجٍ من فناء العالم، المفاجئ، إنّما يعني أنّ رواة الأسطورة سعوا خلف أهدافٍ عدّة، منها إيجاد «قائمة أنساب» وصلة دموية بـ «لوط» أيّ: بالبطل الأسطوري، الاستثنائي الذي أفلتَ مع ابْنتيه من الفناء الجماعي لسدوم وعمُّورة.

- عمّ و(عمون): عمَّتُنا النخلة

يمكن تلخيص أحداث مَرْوية «لوط» على هذا النحو المقتضب:

أُرسل الرَّبُّ ملاكين لمعاقبة مدينتين شاذّتين، فمرّا، أولاً، بمدينة ينزل فيها إبْراهيم، ليبشراه بولادة «إسحق» الذي تمنّاه بعد العقم وانتظر مجيئه بعد أن شاخ وأصبحت «سارة» طاعنة في السّن. ثم سار الملاكان، بعد ذلك، صوبَ «سدوم وعمُّورة» قاصدين منزل «لوط». لكن جمهوراً هائجاً سرعان ما نظّم «هجوماً جنسيّاً» شاذّاً وغرائبياً بهدف ارتكاب الفاحشة مع الملاكين. وباءت كل محاولات «لوط»

لصدِّ الهجوم بالفشل، بما في ذلك عرضَه المُغري: المُقايضة الجنسيَّة (الأريحية) بتقديم ابنتيْه للجمهور الهائج مقابل تخلّيهم عن فكرة «اغتصاب» الملاكين السماويين. بعد هذه الأحداث، قام الملاكان بتدمير المدينتين ونجا «لوط» مع ابنتيْه. كان «لوط» بحسب الأسطورة، مع ابنَتيْه في الجبل داخل «مغارة»، عندما لم يكن هناك بشرٌ على الأرض. وفجأة تكتشف البنت الكبرى أنّ والدها «لوط» قد شاخ، وهو اكتشاف مُغْرٍ تعرضه الأسطورة بصفته الجزء الأكثر قدرةً وأهليةً لتبرير سلوك جنسيّ شاذّ، لاحق، لأن موت الرجال في العالم المُحطَّم، يعني فناء النسل البشري، موتاً رمزياً للخِصْب.

ليس هناك ما يُعيقُ هذا الترتيب السّردي للأحداث التي ستقع، فالأب الأعلى أصبح مُسنًّا والعالم من حوله (مجدب) ومدمّر. ولذا لا بد من تدبير «جنسيّ» حتى وإنْ كان غرائبياً. لكل أسطورة، بالطبع، مفاجأتها الخاصة التي يكتشفها الأبطال، تبريراً وتمهيداً لأفعاله التالية. المفاجأة في مَرْوية «لوط» الأسطورية كانت اكتشاف البنت الكبرى، أن الرجل الوحيد الذي يحملُ للعالم «هديته» وجائزته: النسل الجديد للبشرية بعد فناء العالم، هو الأب الأعلى، المُسنُّ والخائف ولكن الذي نجا من الكارثة بفعل حكمته. ولأن الأفعال ـ من هذا النمط ـ لن تكون ممكنة من دون مفاجأة، فقد جُعِلَ «لوط» رجلاً طاعناً في السّن وحيداً مع ابنة كبرى، عذراء، مُتَلهفة للحفاظ على النسل البشريّ من الفناء. وهذه صورة نموذجية للجدب وللقحط ولدمار الأرض، الذي تشعرُ معه كل جماعة بشرية ناجية، أنها بالفعل لا أمام تهديد حقيقي لوجودها، إذا لم تلجأ إلى تدبيرٍ من نوعٍ ما، وإنما أمام مهمة إيصال «الهديّة» المنتظرة.

الولادة

«فلمّا دنت ولادة أمّ إبراهيم وأخذها المخاض خرجت هاربةً مخافة أن يطلع عليها فيقتل، فوضعتهُ في نهر يابس ثم لفته في خرقة ووضعته في حلفاء ورجعت...».

«وبشّروه وسارة بإسحق. فلمّا أخبروه بما أرسلوا به وبشّروه بإسحق ويعقوب ضحكت سارة. واختلف العلماء في العلّة الجالبة للضحك.

قال مجاهد: فضحكت أي حاضت. تقول العرب: ضحكت الأرنب إذا حاضت...».

(نص الطبري: ١: ٢٨، والثعلبي: عرائس المجالس: ٧٣)

بهذا المعنى ستكون المفاجأة ضرورية ولازمة لاكتشاف سُبل مواجهة الموت. إننا لا نعلم شيئاً عن سرِّ صعود «لوط» من صُوعر إلى الجبل، إذا أُخذ هذا العنصرُ بمعزلٍ عن كارثة فناء سدوم وعمورة ـ ولكن إذا وضِعَ هذا العنصرُ الدراميّ داخل السياق الذي جرت فيه الكارثة الأسطورية، فإن صعود «لوط» من صُوعر ولجوءه إلى الجبل مع ابنَتيْه سيبدوان أمراً مفهوماً:

لقد دُمِّرت سدوم وعمورة ولم يبقَ أحدٌ من الأحياء باستثناء هذه الجماعة الصغيرة الفارّة من وجه الموت الجماعي، وهي جماعة نموذجية أيضاً يُمكنها أن تؤلف نواة صُلْبَة لبشرية جديدة غير مُدنَّسة. وفي هذا الحيّز الشفاف من الفكرة، فإنّ مَرْوية التوراة الرمزية عن بطلٍ أسطوري اسمهُ «لوط» نجا من الموت والفناء الكوني لكي يؤسِّس لنسلٍ جديد، تسير في الاتجاه ذاته التي اختطّته العقائد البدْئية، نعني: تصوير البشر كخُطاة آثمين يحشرون في «قيامة» أرضية مُصغَّرة، لتقوم مقامهم بشرية جديدة تضع حدوداً فاصلة بين الحرام واللاّحرام. لقد ربطت المَرْوية بين عنصر المفاجأة (اكتشاف أنّ لوط أصبح مُسنًّا غير قادر على المقاومة) وبين اكتشاف حقيقة أنّ الفناء كان شاملاً للبشرية، وأنّ الجماعة اعتصمت بالجبل خوفاً وهلعاً بعد نجاتها. ولكن لِمَ هذا الخوف وما هي بواعثه؟

سدوم وعمورة
«امطر الرَّبُّ على سدوم وعمورة كبريتاً وناراً من السماوات وقلبَ تلك المدن وكل السهل وجميع سكان المدن ونبات الارض».
(نصّ التوراة: تك: ١٩/٦ ـ ٢٥)

من الواضح أنّ سارد النص، وهو ينشئ مَرْويته من مواد أسطورية سابقة، سعى في إطار تأويل نشوء سلالة «لوط»، إلى جعلها متلازمة مع إعادة إنتاج فكرة «الطوفان» القديمة، وذلك عبر تصوير الحدث كطوفانٍ ناريّ، حارق وبركاني، وبالطبع فثمة جماعة صغيرة مُعتَصِمَة بالجبل، مثلها مثل الجماعة التي حملها «نوح» في سفينتهِ التي رست فوق الجبل

بعد نجاتها. ولأن «الطوفان» الناريّ الجديد، نموذج مُصغَّر عن فكرة إيصال «الهدية» باجتياز الأهوال والمصاعب، فقد حرص سارد النّص على إضفاء جوّ ملائم ومماثل لفكرة «طوفان نوح»، وهذا هو الأساس نفسه في العقيدة الإسلامية عن «الفِرقة الناجية» بحسب حديث منسوب للنبيّ ﷺ: انقسامُ الإسلام إلى فرقٍ، بينها فرقة واحدة هي «الفِرْقة الناجية». وهذه فكرة قديمة تمّت بوشائج قوية لعقيدة المخلّص الذي يظهر، مجتازاً أهوال البحر أو الطوفان أو الدمار ويُوصِل الرسالة: بشرية جديدة مُعقَّمة، طاهرة، وغير آثمة.

إن الجماعة المُنتِجة لهذه المَرْوية ـ عن أساطير أصل ـ أي: جماعة بني إسرائيل، وهي تَعرِضُ وعيها الديني للعالم، عبر رواية الكيفيّة التي ظهرت فيها إلى الوجود جماعتان ـ موآب وبني عمون ـ سعت إلى فهم نمط القرابات والصِلات في النسب، التي تجمع في ما بينهم، ولذا فهي تُعيد نسبَ هذه الصلات والقرابات إلى «عالم أسطوريّ»، يحدثُ فيه طوفان يُدَمّرُ مجتمعاً قديماً متهالكاً، لواطياً، هو مجتمع اللاّحرام، ولكن ليمكن، في النهاية، لنواة طاهرة، صُلْبَة ومتماسكة من أنّ تنجو وتؤسّس بشرية جديدة. كان سكان سدوم وعمورة بحسب المَرْوية التوراتية والسورة القرآنية كذلك، يسعون إلى ارتكاب الفاحشة مع الملائكة، وبلغةٍ أخرى: كانوا يسعون إلى فرض تصوّرٍ جنسيّ تُمحى فيه الحدود بين (المُقدّس) و(البشري). وبعد دمار المدينتين لم تبق سوى إمكانية السماح لنمط من الزواج، هو الذي انتصرَ في النهاية. ومع ذلك فإن استراتيجيات النّص تذهب إلى أبعد من مجرد الإشارة إلى «زواج الأب من ابنتيه» بما هو شكل زائل، وأبعد من مجرد الإبلاغ عن «السلالة» البشرية التي كانت ـ ذات يوم بعيد ـ نتاج صلات عشوائية وقرابات مضطربة،

يلعب فيها الجنس غير المُعَقْلَن دوراً حاسماً، لتقول، في خاتمة المطاف، شيئاً مُحدَّداً عن خط النسب الأمومي (حيث يصبح الأب المباشر هو الجدّ أيضاً). ويبدو أن هذا الشكل الزائل من الزواج كان لا يزال مستمراً على نحوٍ ما عشية الإسلام، وقد تكون الحادثة المرتبطة بحاجب بن زرارة بن عدس التميميّ (أو والده) مَرْوية من المَرْويات الشائعة، وهذا ما يفسِّرُ التحريم القرآني:

﴿حُرِّمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعمّاتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت﴾ [النساء: ٢٢ ـ ٢٣].

إذا لم يكن هذا التحريم موجهاً للعرب، مع الإسلام، وإذا لم يكن هؤلاء عرفوا ـ في طفولتهم البشرية ـ هذه الأنكحة الشاذّة والغرائبية، فلمن يكون موجهاً؟ إنّ حادثة سيّد تميم المُلْتَبِسة برمَّتها، تقع في سياق هذه المَرْوية المستمرة عصراً بعد عصر، والتحريم القرآني، يكشف بجلاء ـ مهما سعت القراءة التقليدية للنّص القرآني إلى تجنب هذه الحقيقة أو التغاضي عنها أو طمسها ـ أن أنماط الزواج الزائلة خلخلت الأنساب والقرابات وأشاعت الفوضى والعدوان ضد الأسرة. ومن غير شك فإن مَرْوية «لوط»، سواء أكانت توراتية أم قرآنية تتضمن ما هو أكبر من مجرد الأثر الوعظي والدينيّ.

تثيرُ مادة (عمّ) في اسم «بني عمون» الاهتمام حقاً، ومن شأن تفكيك المستوى اللغوي من المَرْوية أن يسمحَ بقراءة موازية لها. لقد عرفَ العرب القدماء في جنوب غربي الجزيرة العربية، معبوداً كبيراً كان إله الجماعات العربية الأولى قبل تحدّرها من وطنها التاريخي اليمن، هو الإله (عمون) الذي نجده في نقوش يمنية من مراحل مبكرة في تاريخ اليمن. وهو يَرِدُ في صيغةِ «عمّ» و«عمون» وانتشرت

عمّ
أمُونٍ كألواحِ الإرانِ نَسَأْتُها
على لاحِبٍ كأنه ظَهرُ بُرْجدِ
ـ الأمون: العمون، الناقة الموثقة الخلق ـ
(الأنباري: مُعلَّقة طرفة بن العبد: ١٥١)

عبادته في نطاق الجزيرة العربية ومصر، انتشاراً واسعاً، فنحن نجده في أسماء ملوك مصر القدماء في صيغة «أمون» مثلاً: توت ـ عنخ ـ آمون.

كان «عمون» (آمون) إلهاً للقمر، وهذا تأكيد لطابعه الرَّعْوي، لكن الكلمة دخلت الإنكليزية، في وقت ما، في صيغة Moon ومنها Monday وفي الهولندية من طريق الإنكليزية Maandag. ومن الثابت بحسب علماء المصريّات وطِبْقاً للنقوش والسجلات الخاصة بالأُسر المصرية الحاكمة ـ وإجمالاً في الأدب الديني المصري ـ أنَّ مصر عرفت صيغة من صيغ «عمون» هذه في صورة (ع.م.و.) «عمو» التي تَرِدُ ـ كما ارتأى علي فهمي خشيم (آلهة مصر العربية: ١٩٩) في النصوص المصرية القديمة بكثرة، في صورة: ᶜMW ومفردها (ع.م.) «عمّ»، وكذلك في صورة أخرى (ع.ء.م.) مع وجود همزة مهملة في الوسط ᶜAmw ومفردها (ع.ء.م) ᶜam والتي يُقصد بها سكان شرقي الدلتا.

وهؤلاء السكان عرَّفهم علماء الآثار والمصريّات بـ Asiatics «آسيويون» وفي صيغة أخرى: Samites (ساميّون). هذا التطابق بين فهم الجماعة القاطنة في شرقي دلتا مصر على أنها جماعة «آسيوية» و«سامية» رَعْوية (بدوية) وبين كونها تحمل صيغة من اسم (عمّ، عمو، عمون) مهمّ للغاية لأنه يُمَهِدُ السبيل لمطابقة أخرى مع ما يقوله ويردِّدهُ الإخباريون العرب في مؤلفاتهم عن حقبة حكم فيها «فراعنة عرب» من العماليق في مصر (وتحديداً في شرقي الدلتا) وهو ما يُعرف عند علماء الآثار بـ «عصر الهكسوس» ١٧٢٠ ـ ١٧٥٠ ق.م. والمثير للاهتمام، في هذا الصدد، أنّ المَرْويات العربية القديمة جاءت على ذكر اسم امرأة فرعون من فراعنة مصر العرب دعيت بـ «آسِيَة» وصوِّرت كامرأة قوية ومُتَنسِّكة.

فراعنة عرب في مصر

«ثم ملك بعده دارم بن الرَّيان العملاقي ثم اكسامس بن معديوس العملاقي، ثم ملك بعده الوليد بن مصعب وهو فرعون موسى...».

(المسعودي: ٢، ٨٦)

عمّ: لقب تمور

(دُعي تمور عند البابليين بـ Amu ـ عمو ـ).

فرعون إبراهيم

«ثم انَّ إبْراهيم والذين اتبعوا امره اجتمعوا على فراق قومهم فخرج مهاجراً حتى قدم مصر وبها فرعون من الفراعنة الأولى كان اسمه سنان بن علوان».

(نص ابن الأثير: ١: ٧٢)

ومن غير شكّ في أن مجرد تخيّل اسمها بهذه الصيغة (آسّية) كزوجة لفرعون مصر من العماليق، يثير الاشتباه بأن تسمية «آسيويّين» قد تكون مألوفة منذ وقت بعيد عند الجماعات البدوية التي هاجمت مصر واحتلتها. وإذا قمنا بمطابقة هذا الاسم مع إلّهة فينيقية (إغريقية تالياً) عرفها اليونانيون في مصر ونقلوها إلى كريت، وهي حورية بحرية تدعى «آسية Asie» ابنة أوقيانوس وأمّ بروميثيوس، فإن انتشار العبادات العربية إلى مصر في عصر المجاعة، يكون في هذه الحالة، واقعة تاريخية صحيحة وإنْ ظلت مؤَسْطَرة. وقد لاحظ خشيم في دراسته لقواعد اللغة المصرية القديمة، أنَّ الهمزة الواقعة بين (ع) و(م) في كلمة (ع.م.) (عمّ) هي همزة زائدة قابلة للإسقاط، وأنَّ الأصل فيها هو (ع.م.) (عمّ). وهذا، في رأينا، مطابق تماماً لقواعد اللغة العربية وللتصويت في اللهجات العربية كذلك، ففي العديد من لهجات العرب تحذف الهمزة عند النطق، وهذا ما يعرفه أهل الاختصاص بظاهرة إسقاط الهمزة، التي تُحذف وتبقى الكلمة دالّة على المقصود منها مثل (فأس) (فاس)، وفي أحيان غير قليلة تُقلب الهمزة (ياءً) وفقاً لقاعدة القلب أو ما يعرف بظاهرة تهميز ما لا يهمّز. وبالعودة إلى ابن منظور كما فعل خشيم، فإن مادة (عمّ) (ع.م.) تفيد معنى القوة والضخامة وهو معنى يتلاءم مع التوصيف الأسطوري عند الإخباريين العرب، وكذلك التوراة للعماليق بأنهم كانوا جبابرة طوال القامة. لكن المثير في صيغة (عمّ) هذه، أنّ العرب قديماً سمّوا الناقة بـ «أمون» وهو ما يُحيلنا، مباشرة، إلى عقيدة بحر أُذن الناقة وتقديسها بصفتها الإلّهة الأم. وفي كتب الإخباريين القدماء يَرِدُ قول لأبي سيّارة عُميلة بن الأعزل بن خالد الحارث (يا صاحبَ الحمارِ الأسود، فهلاً

سنان وشتان
«تعرف إلهة الحبوب عند السومريين والبابليين بـ Ashnan اشنان (أمّ شنان) كما في ديوان الأساطير: ١».

صاحبَ الأمون الأسود) أيّ: صاحب الناقة السوداء. كما يُطلق هذا الاسم على النخلة. قال لبيد:

«سُحُقٌ يُمَتِّعُها الصَّفا وسَرِيَّة
عُمٌّ لواعِمٌ بَيْتَهُنَّ كروم».

ورويَ عن النبيّ ﷺ أنّه اختصَمَ إليه رجلان في نخلٍ غرسه أحدهما في غير حقه من الأرض. قال ابن منظور نقلاً عن مصادر لم يذكرها بالاسم، إن الرجل وصف النخيل للنبيّ ﷺ قائلاً: فلقد رأيتُ النخلَ يَضربُ في أصولها بالفؤوس وأنها لنَخلٌ عُمّ (أي طويل) والعميم من الرجال: الطويل. ينسجم هذا التوصيف للناقة والنخلة والقمر بـ «عمّ» «عمون» «أمون» وهي من مادة واحدة، مع توصيف العمالقة في التوراة والإخباريات العربية بطول القامة، ومع كونهم من الجبابرة. و«بنو عمون» من القبائل العشر الكبرى في العرب العاربة عرّفهم الإخباريون بـ (أُميم)، ولمّا كنا نعلم أن (العين) تُقلب همزة بسهولة (ع = أ) طِبقاً لقانون الصوتيات في اللغة العربية، فإن مضاعفة الحرف (م) ستعيد مطابقة (عم) بـ (أم) (أميم).

وفي تحليله لحديث النبيّ ﷺ: «أكرموا عمّتكم النخلة» الذي أورده ابن منظور في (مادة عمّ) ارتأى خشيم أن المقصود به «طويلتكم» لا بمعنى (العمّة أخت الأب) كما توهم المفسّرون، وهذا تأويل جذري مقبول تماماً قدّمه خشيم لمادة (عمّ) هذه. يدعم هذا التأويل أن الكلمة المصرية القديمة (إ.ع.م.ت.) تعني: الطويلة أيضاً. وعند ابن الكلبي (الأصنام: ٤٣) فإن العرب عبدوا إلهاً هو الإله (عمّ ـ أنس) (عُمّيانس).

يُفسّرُ لنا تركيب الاسم (بَني عمون) فكرة الانتساب إلى الإله، بصفة هذا الانتساب الشكل الجنينيّ للنسب كما

ابن الأثير
(بنو اميم والعمالقة عند العرب)

«الكامل: ١: ٥٩: وعمليق هو ابو العماليق ومنهم كان الجبابرة في الشام الذين يُقال لهم الكنعانيون والفراعنة في مصر. وكان أهل البحرين وعمان منهم ويسمّون جاشم.

وكان منهم بنو أميم بن لاود أهل وبار بأرض الرمل وهي بين اليمامة والشحَر».

تخيّله وتصوّره العرب القدماء، فأبناء القبيلة يجمعهم أبٌ واحد هو (إله) أو معبود كبير. وهذا ما ينطبق على تركيب اسم «بني إسرائيل» الذين افترضوا من خلال مَرْوية «لوط» أنّ لهم صلة قربى دمويّة مع بني عمون تجمعهم إلى أبٍ واحد هو إبراهيم، فهم أيضاً ينتسبون إلى (إله) أو معبود كبير هو (إيل). إن هذا المعتقد القديم المستمر مع المسيحية (ابن الرّب) المولود بكلمة منه، وجد طريقه في مَرْويات العرب وبني إسرائيل على حدّ سواء، كما سوف نبيّن ذلك في تحليل أسماء الآباء في قوائم أنساب العرب الذين انتسبوا هم أيضاً إلى آلهتهم. افترضَ أنيس فريحة (ملاحم وأساطير: ٦٤٧) أنَّ الكلمة الكنعانية (ع.م.) (عمّ) تعني: شعب، جماعة، وهذه هي الدلالة الأصلية للكلمة حتى في العربية (الكثرة) كما هو الحال في الأكدية لغة ما بين النهرين، حيث ترد الكلمة ذاتها في صيغة هي الأقرب إلى اسم (أُميم) القبيلة، إذْ هي: (أ.م.م.) أيّ تماماً كما ارتأينا، بمضاعفة الحرف (م) في الجذر الثنائي (أ.م.) (أم) وبالمعنى نفسه: الكثرة، جماعة، شعب. وفضلاً عن ذلك، فقد أوردت السجلاّت البابلية صيغةً من صيغ الاسم، نادرة ومثيرة، «أماتو» Ammatu بمعنى قوة أو umu بمعنى (ناس) (جماعة) ومنها جاءت كلمة (أمّة). قال لبيد في وصف النخلة:

«يومَ أرزاقٍ من تَفَضُّلِ عُمٍ
موسقاتٍ وحُفَّلٌ أبكارُ
فاخراتٌ ضُروعها في ذراها
وأناضَ العيدانِ والجُبَّارِ»

عمٌ
قال لبيد (الديوان: ٣٥)
«نَخلٌ كوارعَ في خليجٍ مُحَلِّم
حَملَت فمنها مُوقَرٌ مكمومُ
سُحُقٌ يمتعها الصفا وسَرِيّتهُ
عُمٌ نواعِمُ بينهنَّ كرومُ».

يعطي توصيف لبيد للنخلة بـ «ضروعها» المتسامية والمرتفعة، صورة مُنَمَّقةً من صور المطابقة بين النخلة والناقة، وهذه

صورٌ مثلى من صور التطلّع إلى الخِصْب في عقائد العرب الأولى، فهما معاً تتساميان وترتفعان، مثل «القمر: عمون» إله الرعاة. ولعل وجود كثرة من أصنام العرب في واحات تزدهر فيها أشجار النخيل، كما هو الحال مع (عمّ ـ أنس) والعزّى (التي كانت في موضع يُدعى بطن نخلة) يفصح عن الطابع الوثيق للارتباط والتلازم بين ظهور هذه الآلهة وعصر المجاعة. وبحسب الوصف الذي نقله ابن الكلبي لـ (عم ـ أنس) (عُمْيانس) في أرضِ خولان باليمن، فإن الترابط يبدو وثيقاً بين الطعام وبين المعبود، إذْ كانوا:

> «يُقسمون له من أنعامِهم وحروثهم قِسْماً بينه وبين الله ـ عزّ وجلّ ـ بزعمهم. فما دخل في حق الله من حق عُميانس ردّوه عليه. وما دخل في حق الصنم من حقّ الله سمّوه وتركوه له».

يوضح هذا النّص النادر، أن الجماعات الرّعْوية عبدت «إلهاً نباتياً» لا تذبح عنده الذبائح كما هي العادة مع معبودات أخرى، لأنه إله خاص بالزراعة «يقسمون له من أنعامهم وحروثهم» مثله مثل «ذي الشرى» و«ذي غابة» و«البسّاء» (إله الدقيق). والمثيرُ للاهتمام في طقوسيّة هذا المعبود، أنّ ابن الكلبي يُنسّبه إلى بطنٍ من خولان كانوا هم سَدَنته وعبّاده يُقال لهم (الأدوم). وهذا ما يُعيدنا إلى ما تسمّيه التوراة بـ (أدوم) التي كانت موطن عيصو (عيسو) (العيص) والتي فتّش عنها علماء الآثار عبثاً في فلسطين التاريخية.

حول عمّ

«وفي ظروف انتشار المسيحية في اليمن أنّ أهل نجران كانوا قبل دخول المسيحية يعبدون نخلةً طويلةً بين أظهرهم».

(جواد علي: المُفصّل: ٣: ١٧٤)

لكننا نجد في قائمة ف.د. براندن (تاريخ ثمود: ١٩٩٦) لأصنام ثمود، صيغةً أصليّة لاسم (عمّ). وطِبْقاً لوثائق يمنية تاريخية تخصّ شعب قتبان أن «عمّ» كان إلهاً قتبانياً وهو إله القمر عندهم. ومن صفاته أنّه (عمّ بمعنى المساند، الداعم، أب، عالٍ، كبير، لطيف) أيّ أنّه يجمع ويوحّد

ويمجّد ويعرف ويشفي، وكان عُبّاد هذا الإله يسمون بـ «ابن عمّ. أبناء عمّ» وهذا ما نراه مطابقاً تماماً للاسم ذاته بتركيبته القديمة (بَني عمون). وفي لسان العرب (مادة عم) فإن معنى العمون ينصرف بـ «الكثرة والجموع، وقد تكون لهذه الكلمة صلة وثيقة بما دعاه البابليون والآشوريون في سجلاّتهم بـ (الأمو) الذين كانت جموعهم تهاجم حدود الامبراطورية العراقية القديمة، إذ يَرِدُ وصف (الآمو) كشعب ساميّ (بدوي)، وليس هذا الشعب، كما نرى، سوى شعب (عم) العربي المندثر. كما نجد في التوراة، التي رأت مَرْوية «لوط» أنّ بني عمون تحدّروا من سلالة ابن أخي إبراهيم وهم يرتبطون معهم بقرابة دموية، إصحاحاً كاملاً عن صراع مرير بين (بني إسرائيل) و(بني عمون) كشعب غريب، لا يجمعه جامع مع بني إسرائيل. ولهؤلاء كما نرى صلة باسم (عُمان) الذي يشير إلى «أنّه كان موطنهم القديم، قبل هجرتهم صوب بلاد الشام، حيث تركوا صيغة أخرى من اسمهم في اسم (عمّان) العاصمة الأردنية اليوم، وفي اسم الربّة الكبرى: ربّة عمون. والعمونيون هم القتبانيون الذين أسّوا مملكة (قتبان) المعروفة. ما تقوله مَرْوية «لوط» يمكن تفكيكه إلى ثلاث وحدات سرديّة تبدو منفصلة تماماً عن بعضها البعض:

امون
فـعَـزَّيتُ نفسي حين بانوا بَجَسْرةٍ
امون كبُنْيانِ اليهوديِّ خنيفقُ
الأمون: الناقة.
(امرؤ القيس، الديوان: ١٦٩)

أ ــ زيارة ملاكي الرّب لأجل بشارة إبراهيم وسارة بولادة إسحق. وهذه مادة ميثولوجية خالصة لها نظائر وتماثلات عدّة في كتب الإخباريين وأساطير العرب، وكذلك في أساطير العالم القديم الممتد من آسيا الصغرى حتى ضفاف المتوسط في أقصى شمال أفريقيا ومصر. إن ولادة الخِصْب إعجازية، كما هو الحال مع ولادة يوسف في التوراة، أي: الولادة بعد العقم أو الشيخوخة، وهي فكرة في صميم

تصوّرات الجماعات الأولى للمجاعة والجدب. والقحط. لنلاحظ أن إسحق ـ يتسحق ـ تعني: الضحّاك.

ب ـ دمار مدينتين آثمتين أسطوريتين هما سدوم وعمورة، بعد تعرضهما لانفجار بركاني هائل ضربهما بالنار والكبريت الحارق. وهذه مادة تتضمن فضلاً عن إعادة إنتاج أسطورة (الطوفان) الكوني، بما هي أسطورة مؤسِّسة، ذكريات الجماعة الراوية للأسطورة، عن زوال موطنها وخرابه، ولطالما روت الأساطير العربية هذا الموضوع بصورٍ وتنويعات لا حصر لها، كما هو الحال مع خراب سدّ مأرب.

ج ـ زواج الأب من ابنته، وهذا هو الجزء العضويّ من المَروية الذي يفيد بوجود نمط من الزواج القديم.

ومن الواضح، أنّ سارد النّص في حقبة السبي، وأثناء تحريره للمادة الأصلية، التي تروي ذكريات الجماعة الأسيرة عن موطنها القديم، قام بدمج سلسلة من المَرويات المتواترة، بما مكّنه من إيجاد صلة بين ولادة إسحق ودمار المدينتين، وحدوث الزواج الغرائبي بين «لوط» وابنتيه، وحيث بدت مستويات النّص الثلاثة، وكأنها ذات نسيج سردي واحد. ولذلك سنقوم باستبعاد المستويين السرديين (أ) و(ب) بوصفهما مادتين تتصلان بذكريات ميثولوجية، ليبقى أمامنا المستوى (ج) الذي يتضمن العنصر الأهم في المَروية التوراتية: زواج لوط من ابنَتيه.

أولاً: هناك استيحاء صريح ومفعم بالمكر، قام فيه سارد النّص، باشتنباط اسم (لوط) من وجود جماعة بشرية ممارسة لـ (اللواط) في سدوم وعمورة، حيث إنّها قامت بتنظيم هجوم جنسيّ شرس لاغتصاب الملاكين. هذا التوافق المثير بين نظام جنسي شائع وقديم تمارسه جماعة بشرية، وبين

آسْيَة

«وكان فرعون مصر قابوس ابن مصعب بن معاوية صاحب يوسف، الثاني، وكانت امراته آسّية بنت مزاحم وقيل كانت من بني إسرائيل.. فلما نودي موسى إعلم أنّ قابوس فرعون مصر مات وقام أخوه الوليد بن مصعب مكانه».

(نص ابن الأثير: ١: ١١٩)

وجود رجل مُسن اسمه (لوط) يضعنا، من جديد، أمام الفرضية الآنفة عن أنّ النّص مؤلفٌ من تناثرٍ مُطّردٍ لمواد عدّة لا صلة بينها.

ثانياً: إن وجود (بطل) مُسن اسمه «لوط»، في إطار جماعة ممارسة للّواط تُباد وتُدمّر، هي إشارة رمزية إلى زوال واندثار نظام جنسيّ قديم، وفي المقابل هي تَخْييل دينيّ لشكل العقاب، لأجل تحذير جمهور المستمعين للمَرْوية منه. لأن ضبط هذه الممارسة وعَقْلَنتها والسيطرة عليها وعلى نتائجها، بما هي تطاول على المقدّس، في صورة ملاكين، تطلّب من الناحية التقْنية بالنسبة لسارد النّص، استرداد ذكرى الفناء، لتعميق وتوطيد فكرة العقاب، فقد قام بوضع فناء سدوم وعمورة ضمن نسيج المَرْويّة، وآنئذٍ تحقّق له ما يريد: عزل هذه الممارسة الشاذّة والغرائبية وتدميرها والإبقاء على «رمز» لها في صورة (لوط) المُسن.

ثالثاً: ولذا تمّ تمهيد الطريق أمام عَقْلَنة تالية، إرغام «لوط» (اللّواط) على الاندراج في سياق النظام الجنسيّ الطبيعي، وهذا ما يفسّر سبب إقدام ابْنَتي «لوط» على تقديم الخمرة له، فتحت تأثير السكر الشديد أمكن للمرأتين من أن تضبطا «لوط» وأن تفرضا عليه سيطرةً محكمة، تحوّل طاقته في اتجاه طبيعي: ولادة النسل الجديد.

ما من قارئ للمَرْوية التوراتية أو السورة القرآنية (هود: ٧٥، ٨٠) إلاّ وقام، تلقائياً، مثلنا، وفي كل مرّةٍ يُقرأ فيها النّص التوراتي والقرآني، أو يُستَمع إليهما، بالربط العفويّ بين (لوط) و(اللّواط). وهو ما يشجّع عليه المؤدى النهائي للسورة والمَرْوية، بما يعني أن المغزى الرئيسي منهما، كان يَنصرفُ صوب هذا التصوّر، ببساطة وتلقائية ودون تَكلُّف.

لوط
نصّ القرآن

﴿ولمّا جاءت رُسلنا لوطاً سيء بهم وضاقَ بهم ذرعاً وقال هذا يوم عصيب وجاءه قومه يهرعون إليه ومن قبل كانوا يعملون السيئات قال يا قوم هؤلاء بناتي هُنَّ أطْهر لكم فاتّقوا الله ولا تخزونِ في ضَيفيَ أليس منكم رجلٌ رشيد قالوا لقد علمتَ ما لنا في بناتكَ من حق وإنّك لتعلم ما نريد﴾.

(هود: ٧٧/٧٩)

وما من قارئ ـ غير مُتَخصِّص ـ قرأ مَرْوية التوراة هذه، إلاّ وأثار عجبهُ واستغرابه وربما سخريته واستنكاره، من تصوير «لوط» المدَّعى أنّه نبيّ، وهو يقوم تحت تأثير الخمرة والحيلة بمضاجعة ابنَتيه. ومَرَدُّ ذلك، أنَّ التوراة تجعل منه ابن أخ لإبراهيم النبيّ. ولكن إذا جرى فهمُ المَرْوية على الأساس الرمزي المقترح، كما هو الحال مع سائر مَرْويات التوراة الأخرى، فإننا والحال هذه، سنكون أمام فكرة محدَّدة، انهيار أشكال من الصِلات الجنسيَّة والعادات العشوائية، وسعي الجماعة إلى ضبطها والسيطرة عليها عبر إحلال الزواج النظامي، وفي إطار هذه الفكرة: دوام استمرارية الخِصْب الإنساني.

ب ـ اغتصاب دينة

إذا كانت مَرْوية «لوط» تسردُ شكلاً من أشكال الصراع الذي خاضته الجماعات القديمة، ضد «فوضى» الصِلات الجنسيَّة وعشوائيتها، في إطار إبراز فكرة انتصار الزواج الطبيعي (النظامي)، فإن مَرْوية اغتصاب دينة تسرد شكلاً آخر من الزواج المرتبط بالختان. تَسردُ أسطورة «ختان شكيم وبَني حمّور» وهم جماعة عربية كان بنو إسرائيل (يعقوب) يقطنون معها في أرضٍ مشتركة، واقعة اغتصاب «دينة» ابنة يعقوب، التي انتهت بالزواج وفقاً لشروط الاختتان، على التالي:

كانت «دينة» ابنة يعقوب في الطريق عندما صادفها «شكيم»، وهو اسم يظهر تارة، في هذه المَرْوية، كاسم لشاب من بني حمّور، وتارةً كاسم لمدينة، وهذا جزء من تقاليد السرد التوراتي والعربي القديم، كما هو الحال مع اسم «نمرود» الذي يظهر كاسم لملك آشوري واسم لمدينة. (كما

رأينا في الجزء الأول من الكتاب). كان «شكيم» ابناً لحمّور الحوّيّ:

«رئيس البلد. فأخذها وضاجعها واغتصبها. وتعلّقت نفسه بدينة بنت يعقوب وأحبَّ الفتاة وخاطب قلبها. وكلّم شكيمُ حمّور أباه قائلاً: «خُذْ لي هذه الفتاة زوجةً» وسمع يعقوب أن شكيم قد دنّس دينة ابنته».

إثرَ ذلك جرت مفاوضات صعبة لإتمام الزواج، لكنها أخفقت بسرعة غير متوقعة، فعاد حمّور مرة أخرى ليقول:

«إنّ شكيم قد تعلّقت نفسه بابنتكم، فاعطوه إياها زوجةً وصاهرونا: إعْطونا بناتكم واتخذوا بناتنا، وأقيموا معنا، وهذه الأرض أمامكم، أقيموا فيها وجولوا وتملّكوا».

بل إنّ «شكيم»، ابنه، زاد في القول ليعقوب وأولاده، إنّه، في سبيل إتمام هذا الزواج، على استعداد لدفع أيّ مهرٍ يُطلب منه: «إكثروا عليّ المهرَ والعطيّة جداً، فأعطيكم ما تطلبون مني»، ولكن هؤلاء ظلوا متشبثين بموقفهم الرافض. وبعد مفاوضات شاقة أفصحَ يعقوب وأولاده عن مطلبهم المحدَّد لإتمام الزواج وكان شرطاً قاسياً:

«لا نَستطيع أن نَصنَع هذا: أن نُعطي أختنا لرجل أقلف، لأنه عار عندنا ولا نوافقكم على ذلك إلاّ إذا صرتم مثلنا بأن يُخْتَن كل ذكر منكم فنعطيكم بناتنا ونتخّذ بناتكم ونقيم عندكم ونصيرُ شعباً واحداً».

وهكذا ذهبَ حمّور وكان هو (أوجه أهل بيت أبيه كلهم (تك ـ ١٢/٣٤ ـ ٢/٣٥) وطلبَ من سكان مدينته وقبيلته أن يَخْتتنوا: «فسمع لحمور وشكيم كل مَنْ خرج من باب مدينته واخْتَتَن كل ذكر منهم»).

قد لا يتجاوز ما تقوله مَرْوية «اغتصاب دينة» في النهاية، في

حمير

ورَد اسم حمير عند بطليموس (١٢١ ـ ١٥١ م) في مواضع عدّة، منها احاديثه عن معدّ (معدو) التي كان يحكمها مكرب دعاه بـ (شيخ) Abu chorabus (أبو كرب) كما ذكرها المؤرخ الروماني بروكوبيوس وسمّاها Homeritae (حمير).

القُلْفَة

«ورأى أحيور كل ما قاله إله إسرائيل فآمن بالله إيماناً راسخاً وختن غُلْفَتَهُ فَضُمَّ إلى بيت إسرائيل إلى اليوم».

(سفر يهوديت: ١٤: ١٠ ـ ١٨)

حدود كونها تروي شكلاً تقليدياً من الزواج، ما تقوله مَرْويات أخرى مماثلة. ولأنها تُطرَحُ كمَرْوية عن تصوّر الإسرائيليين لجزء من التاريخ المنسيّ لشجرات أنساب الجماعات الداخلة في عدادهم، فإن اعتبارها مَرْوية خاصة بهؤلاء أمر قد يبدو ثانوياً. ولذلك فإنها تتمحور ـ في رأينا ـ في محورين:

أولاً: تبرير انتساب «حمّور» القبيلة، بـ «يعقوب» ودخولها في شجرة الأنساب الإسرائيلية، لأنهما ـ حمّور ويعقوب ـ صارا شعباً واحداً بفضل الزواج والمصاهرات التالية.

ثانياً: إبراز مسألة «الختان» والدور الذي لعبه في صهر الجماعات المختلفة الثقافات، في إنشاء قرابات جديدة في نطاق الزواج النظامي، إنَّ شرط إتمام الزواج هو شرط إنجاز المرحلة الأهم السابقة على ترتيباته: الختان. وهما ـ الزواج والختان ـ في هذه الحالة، كانا الشرط التاريخي الذي عجّل في صهر جماعات مختلفة داخل جماعة واحدة، تمايزت عن جماعة أخرى، كما سرّع من عملية دخولها في «قائمة أنساب» جديدة وخاصة. بهذا المعنى لعب الختانُ دوراً ثورياً في حياة الجماعات الرعوية المبعثرة والمتناحرة، مكّنها من حسم الانتقال والتمايز الثقافي، بل وأخرجها من طور القبائل المرتحلة والمهاجرة، بـ «طور القبائل المستقرّة»، وهذا مغزى قول حمّور: إنّ بوسع يعقوب أن يُتمّوا الزواج، وأن يمكثوا في الأرض وحتى أن يتملكّوا فيها. بل إن النّص، يقول في مكان آخر، أنَّ عظام يوسف دفنت في شكيم (المدينة) (يشوع: ٢٤/٢٨ ـ ٣٣) وهو تصوُّرٌ آخر للاسم التوراتي، يُحدِّدُ زمناً ميثولوجياً انقلبَ فيه إلى اسم مدينة بعدما كان اسماً للرجل.

لكن المَرْوية التوراتية لا تسيرُ على هذا الطريق، تماماً، إذْ سوف نصادفُ استطراداً مفاجئاً ومباغتاً، يدفعنا إلى الاشتباه بدوافع تدخلات السّارد في مجرى الأحداث. لقد وقع ـ فجأة ـ حدث مباغت وصاعق: مصرع حمُّور وابنه وعدد من رجال «مدينة شكيم» على يد اثنين فقط من أبناء يعقوب هما «شمعون» و«لاوي»، وسطَ إيحاءٍ قويّ بأن «حمُّور» هو «جماعة غريبة» ليست مُتصهِرة ضمن النسب الإسرائيلي. وفي هذه الحدود غير المُبرَّرة من الحدث، جاء كلّ من «شمعون» و«لاوي»:

«وأخذا دينة من بيت شكيم وخرجا».

هذه الإضافة المتأخرة، التي لجأ إليها محرر النّص، تولِّدُ شكوكاً حقيقية وقوية، بأنها من حدث تالٍ لا علاقة له بالسياق الخاص بالزواج والختان وانصهار الأسرتين في شعب واحد.

يوسف
د- وكانت مصر أربعين فُرسخاً في مثلها. وما أطاعَ يوسفُ، فرعونٌ وهو الرَّيان ابن مصعب ونابَ عنه إلاّ بعد أن دعاه إلى الإسلام فأسلم. وكانت السنون التي حصل فيها الغلاء والجوع ومات العزيز وتملّك يوسف وافتقرت زُليخا...».

تعليق: على غرار السرد التوراتي، فإن سارد النّص الإخباري العربي يبرّر اللقاء بين يوسف والفرعون، على أساس قبول الملك بدين يوسف، تماماً كما هو مؤدى مَرْوية اندماج حمّور ببني إسرائيل على أساس قبوله بأن يصبح مختوناً.

(نصّ الابشيهي: ١: ٢٤٤)

ـ أهل المَدَر وأهل الوبر: الصراع ضد القُلف

كانت قبيلة «حمُّور» بحسب نصّ مَرْوية «اغتصاب دينة» شعباً من القُلف، لكنها دخلت بعد المصاهرة فالختان، في شجرة النسب الإسرائيلي، وبعد ذلك ظهرت كـ «جماعة غريبة» غير مُتصَهِرَة ثم عادت إلى الظهور، بأشكال أخرى، كجزءٍ من شعب بني إسرائيل. كل هذا يعني أن واقعة «اغتصاب دينة» ثم انتزاعها من بيت زوجها وقتل «حمُّور» وابنه، هي إضافات متأخرة، وأنّ الأساسَ فيها، هو سرد تاريخ منسيّ لعب فيه الختان والزواج، دوراً في صهر جماعة في جماعة أخرى، ومن ثم تبرير وجودها ضمن شجرة الأنساب المشتركة.

إنّ صيغة الاسم «حمُّور» تثير الاهتمام، حقاً، فهي يمكن أن

حمير وسبا

«.. قال وهب: وإن حمير رأى حلماً في منامه. فقال له: اقرأ يا حمير؟ قال له: وما أقرأ؟ فنظر إلى جبينه فإذا عليه خط مكتوب. قال: اقرأ هذا بخط أبيك: المُسند».

(التيجان: وهب بن منبه)

(وحمير هو ابن سبأ)

تحيلنا إلى اسم «حمير» القبيلة اليمنية القديمة، التي نجد في أنسابها أسماء مثل كهلان، وكالح؟ وهي أسماء تَرِدُ في التوراة كأسماء تخصُّ شعب بني إسرائيل؟ وإذا وضع اسم «حمّور» هذا، وهو زعيم مدينة ستُدعى فيما بعد بـ «شكيم» في إطار البيئة الحقيقية جنوب غربي الجزيرة العربية، فإن الاسم، آنئذٍ، سوف يكون قابلاً للمقاربة مع «حمير»؟ هذا الاسم، مثله مثل اسم «أحمّور»، «حمّور» يتضمن معنى واحداً: سكان المدن. وبالفعل فإن ثمة صلة بين كون «حمور» هذا زعيماً قبلياً لجماعة تقطن مدينة، وبين كون الاسم يعني «أهل المدن». وهذا ما يبرهنُ عليه العهدُ الذي كتبه النبيّ ﷺ لقيس بن مالك بن سعد:

(سبا)

«إن كلمة Saba: SA-Ba-A-A الواردة في نصّ سومري تعني أرض سبأ ويرى هومل أن كلمة Sabum: Sa-bu-um الواردة عند ملوك أور زهاء ٢٥٠٠ ق.م. إنما تعني Seba (شبا) الواردة في التوراة».

(جواد علي: المفصّل: ٢، ٣)

«وثيقةٌ فيه على هَمدان إحمورها وعَرَبها».

ومعنى «أحمور» التي قصدها عهد النبيّ ﷺ: الذين يقطنون المدن تمييزاً لهم عن «الأعراب» سكان البادية. ولنلاحظ أن العرب ثم المسلمين، استخدموا كلمة «عهد» بالمعنى نفسه لكلمة «ميثاق» التي ترد في التوراة (كتبَ لهم عهدَ أمان. أعطاهم عَهدَ أمان، وهو ما يماثل: العهد مع الرّب، علامة العهد في التوراة أيضاً) بما يُدَلِّل على أنَّ التوراة والإخباريات العربية تستخدمان صياغات متماثلة في الأصل، وأنَّ المسألة لا تكمن، كما قد يتوهم أحد، في وجود محاكاة أو تأثر، بل في وجود بيئة قديمة صدرت عنها ثقافة واحدة. ولأن «إحمور» (حمّور) تعني «سكان المدن، أهل المدن» وهم كما رأينا من القُلْف، أيّ تماماً كما هو مؤدى العبارة القائلة: أهل المَدَر وأهل الوَبَر، أيّ القُلْف والمختونين، فإن من الضروري الالتفات إلى تطوّر دلالة «حمّر» و«إحمور». وهناك طُرْفَةٌ روتها كتب اللغة والتاريخ مراراً ونقلها الأصمعي، الذي استند إليه كثيرون في نقلها

أيضاً، كما فعل ياقوت (٤: ٦٧) تعطي فكرة عن تطوّر دلالة «حمّر» «إحمور» و«حمير». قال الأصمعي:

«دخل رجلٌ من العرب على ملكٍ من ملوك اليمن وهو على سطح له مشرف. فقال الملك: ثِبْ! فوثب الرجل فتكسّر. فقال الملك: ليس عندنا عربيِّت. من دخَل ظفار حمَّر...».

ومعنى قوله: (ليس بيننا عربيِّت) قُصِدَ بها البدو (الأعراب) فيما عنى بـ «حمَّر» لا أن يتكلم الحميرية كما توهم الأصمعي وسارَ على خطاه كثيرون، بل إن من يدخل ظفار «المدينة» (الإحمور) يجب أنّ يتكلم أو يعرف لسان سكانها، لا أن يتكلم بلسانه البدويّ (عربِّيت). وهو عنى بـ «ثبْ»: اجلس بلغة حمير. هذه الطُرفة اللغوية المحبوكة أدبياً لأغراض التعلّم اللغويّ، تضع الكلمة في سياقها الصحيح وبيئتها الفعلية، لكن اللغويِّين العرب ردُّوا أصلها إلى مادة «حَمَر» التي عَنت، في الأصل، الشِّدة والقحط. ويبدو أنَّ لاسم «حمير» صلة وثيقة بذكريات المجاعة. وتماماً، كما تسمَّت القبائل بأسماء (ألقاب) تُدلِّل على نمط معاشها، فقد تسمَّت «حمير» و«شمر» بأسماء دالّة على وجودهما في مواضع مجدبة، شديدة القحط، إذ تعني «شمّر» الحميرية: كل أرض بوار، كما عنت «حمير» نفسها، الأرض الشديدة القحط. وحتى اليوم نقول في عاميّتنا: (رأينا الموت الأحمر) أيّ: الشديد. وفي وقتٍ ما، تطورت دلالة الشِّدة (كما تطورت دلالة مماثلة في العيص فصارت تعني: علوّ المكانة والشرف) حيث صارت، هي الأخرى، تنصرف لا إلى الشِّدة بل إلى الزينة والجمال والخِصْب، إذْ يُقال، كما ارتأى ابن منظور (لسان: مادة حمر): حمَّر الغيث، أيّ جاء معظمه شديداً و«أتاهم الله بغيثٍ أحمر»: بمطرٍ شديد حيث

«تحمّر» الأرض وتتقشّر سطوحها المجْدِبَة فتغدو خِصْبَة مزدهرة. ومن هذه الدلالة المتطوِّرة جرى اشتقاق موازٍ لتسميةٍ تُطلق على سروج الخيل المصنوعة من الجلد المُقَشَّر فتدعى «الحَميرة»، كما يقال للرجل يحلق شعر رأسه: حمَّر الرجل، ومنها، كما يبدو، جاء استخدام مماثل في العامية العراقية، يُطلَقُ على المرأة المتزيِّنَة: امرأة مُحمَّرة. وفي وقت ما، أطلق الكيشيّون الذين كانوا يهاجمون حدود الامبراطورية الآشورية من جهة عيلام، على الموضع الذي كانوا ينطلقون منه اسم «المُحمَّرة» وهذه كانت إبّان حكم اسرحدون (٦٨٠ ـ ٦٦٩ ق.م.) موطناً لقبائل بدوية، سمّاه الفرس تالياً بـ (خُرَّم شهر).

إنَّ مقاصدَ النّص التوراتي من إقحام اسم (حمّور) في مَرْوية عن «اغتصاب دينة» تندرج في النسيج العام للتقاليد السرديّة، فعلى غرار إقحام اسم «لوط» في مَرْوية عن «اللّواط» المحرّم، جرى إقحام اسم «حمّور» في مَرْوية عن دخول شعب «حمور» في نظام الختان وانتقاله من طور القُلْف نهائياً. ومن المحتمل أنّ اسم «حمور» و«حمران» أو «خمران» الذي يرد في السجلات البابلية والآشورية، له صلة بقبيلة «حمير». وبحسب (معجم قبائل العرب) فإن (حمران) هي بطن من المعافر اليمنية، أيّ بطن من «حمير». لقد تقصَّد سارد النّص الربط بين كون (حمّور) اسماً لشخص وبين معناه: كساكن في المدينة، ولذا جعله (رئيساً للمدينة). ولذلك فإن مغزى «اغتصاب دينة» يقع هنا بالضبط.

حمور (حمران)
نصّ سرجون الثاني
«ألحقتُ هزيمة شنعاء بالكلديين والإرميين وهم من بلاد مشرق الشمس وجعلت سلاحي مُرًّا على العيلاميين. حاربت اتوع وربوع وليدود وخمران وأُبل ورُعاء».
(٧٢٢ ـ ٧٠٥ ق.م.)

لقد اعتدى القُلْف، جنسيًّا، على ابنة (يعقوب) المختون، وأن الخروج من المأزق يتطلّب انخراط المعتدين في الممارسة الطقوسية الخاصة بالمختونين. بهذا المعنى فإن الرواية الأصليّة

التي استندَ إليها ساردُ النّص، تضمَّنت فكرة عن تحوّل شعب قديم من القُلْف إلى «الختان» بعد ممانعة غير محدودة، وفي سياق تطوّرٍ دينيّ. ولكن، ولأجل تبرير هذا التحوّل ودعمه وتأويله وتشجيع الآخرين على قبوله، قام سارد النّص بوضع الفكرة ذاتها في سياق مَرْوية أسطورية عن «اغتصاب دينة»، بصفته حدثاً استثنائياً ومثيراً، وهو وإنْ انتهى بتسوية على أساس الزواج، فإنه في المقابل، أعاد ترتيب الشروط المطلوبة حيث يكون هذا الزواج نتاج قبول الطرف الآخر «الأقلف» بشروط التحول نهائياً إلى «الختان». من الناحية التِقْنيّة، عالج سارد النّص حادث العدوان الجنسيّ (وهو عدوان على الأسرة أيضاً، مماثل في رمزيته للعدوان على ملاكي الرب: القُلْف المدنَّسون، اللّواطيون، يهاجمون رجلين مُقدَّسين، طاهرين، مختونين) على أساس وجود سطحين، أو مستويين سرديين:

أ ــ وجود «سكان مدن» من القُلْف المُمْتَنِعين عن قبول الختان والتحوّل نحوه، وهؤلاء هم مصدر العدوان والشرّ والاغتصاب والدَّنَس، لأنهم «أهل المَدَر» الذين يضمرون كراهية وعُنفاً لــ «أهل الوَبَر» الرعاة، فيطردونهم من الأرض أو حتى يغتصبون بناتهم. هذه الفكرة النمطية في المخيال الرعوي عن (سكان المدن) هي الدافع الخفي القابع وراء فكرة إرغامهم، بالقوة أو بالحيلة، أو استغلال الظروف، على التخلّي عن «ثقافتهم» المناوئة وقبول «الختان». وفي هذا الإطار يأتي حادث الاغتصاب ليكون بمثابة ذريعة تِقْنية ملائمة تبرّر ما سوف يقع من تحوّل وأحداث. وبذلك يعالج سارد النّص، وهو نفسه المُشرّع الديني، مسألة الزواج وشروطه ومستلزماته من الناحية الفقهية، فيعطي شرطاً أساسياً وحاسماً: لا زواج مع القُلْف إلاّ على أساس تحوّلهم نحو «الختان».

الراعي والفلاح في الاناشيد السومرية

(إقترني بالراعي، يا أختاه إنانا أيتها الفتاة لِمَ ترفضينه؟

لذيذة قِشْدته ومنعشٌ لبنه كل ما يمسّه الراعي يتألق اقترني إذن بالراعي يا إنانا ـ ١١٠).

(كلا لن اتزوج الراعي انا لا اريدُ البسته الخشنة.

انا الفتاة الصبيّة اريدُ الاقتران بالفلاح الفلاح الذي ينتجُ هكذا زروعاً ـ ٢٢٧).

(سوف احملُ لك الطحين ولجلبُ لك البَيْقَة سوف اجلبُ لك العدس المجموعة:

ايها الاخ انت لنا صهرٌ لابينا.

انت الصهرُ الاكثر امتيازاً.

هي: انا الملكة من الذي سيضعُ فيّ ثيرانه للحراثة؟ ٢٣١ ـ ٢٣٢)

ـ ديوان الأساطير

١: قاسم الشوّاف ـ

ب ـ حدوث معارك طاحنة بين جماعة من «القُلْف» سكان المدن والأمصار، وبين «المختونين»، أيّ: بين «أهل المَدَر» و«أهل الوَبَر»، الفلاحين والرعاة، القاطنين في الأرض والمرتحلين. هذه المعارك الراسبة في وعي و«تاريخ» الجماعة الراوية للأسطورة، وجد سارد النّص تعبيرها الرمزي في الهجوم الذي نظمه (لاوي) و(شمعون)، وهما يظهران كشابّين من أسرة يعقوب ثأراً لشرف أختهما. لكننا نعلم أن (لاوي) و(شمعون) هما سِبْطان من أسباط بني إسرائيل وليسا شخصين؟

لقد حوّلساردُ النّص سِبْطي (لاوي) و(شمعون)، وهما قبيلتان (جماعتان) من القبائل التي يتألف منها شعب «بني إسرائيل»، إلى رجلين من أسرة يعقوب، وهذا تحويل رمزي مألوف في الإخباريات العربية التي تضاهي القبيلة، لغوياً، إلى رجل، وكذلك في مَرْويات التوراة، بهدف الإشارة إلى نمطٍ من الاحتكاكات المستمرة بين «القُلْف» و«المختونين»، والتي غالباً ما تنتهي بصدامات ومعارك دامية.

نصّ الإمام مالك حول النسب الممتد إلى إبراهيم وآدم

«اختلف العلماء في كراهة النسب إلى آدم ـ ص ـ فذهب ابن إسحق وابن جرير ـ الطبري ـ إلى جوازه وأما الإمام مالك فسئل عن الرجل يرفع نسبه إلى آدم فكره ذلك فقيل: فإلى إسماعيل؟ فأنكر ذلك أيضاً. وقال: مَنْ يخبرْ به! وكره أيضاً أن يرفع في نسب الأنبياء: مثل أن يقول إبراهيم ابن فلان بن فلان. قال: مَنْ يخبره به؟...».

(الشامي: ١: ٣٥٣)

الاستنتاج الجديد بأن يُستخلص من مَرْوية «اغتصاب دينة» ومثيلاتها هو التالي:

ارتبطَ ظهور قوائم الأُنساب العبرية والعربية ونشوؤها (عند بني إسرائيل والعرب القدماء وسائر الجماعات الأخرى المماثلة) بظهور عوامل دمج وصهر ثقافية، لعبت دوراً وظيفياً حاسماً في التعجيل بتصوّرها كقوائم مشتركة، صاعدة، حتى الأب الأعلى المشترك، وكذلك في بَلْورة أشكال من الصلات الدموية والعلاقات الأسرية والقرابات المباشرة والموازية. ومن بين هذه العوامل، كان «الختان» أكثرها فاعلية وتأثيراً بصفته عامل الدمج الرئيس الذي ساعد

في تكوين «تحالفات» وتجمّعات أُسرية وقَبليّة، وبالتالي، في ظهور قوائم الأنساب على النحو الذي وصلنا، سواء عبر «سجلاّت الزبر» العربية القديمة أم عبر التوراة والإخباريات العربية. إن انصهار «بني حمّور» الرمزيّ في «بني إسرائيل» وتحوّلهما شعباً واحداً، كما تقول المَرْوية، ارتبط بقبولهم الختان كشرط للمصاهرة والزواج، وهو يوضّح إلى أيّ حدّ، تلازم ظهور قوائم الأنساب المشتركة بالتحوّل نحو الختان. ينطبق هذا التحوّل الرمزي على القبائل الأخرى، التي اعتقدت، هي أيضاً، أنَّ لها صلات نسب مع جماعات مجاورة. وفي هذا الإطار فإن القائمة المشتركة التي جمعت العرب ببني إسرائيل حيث صار (عابر) جدًّا مشتركاً، وإبراهيم أباً أعلى، قد لا تكون أكثر من تعبير عن مقاربةٍ ثقافية حدثت بين الجماعتين في طفولتهما البعيدة، على أساس التحول إلى الختان، وهو ما يساعد على اعتبارهما من رحم واحد. وهذا ما يثيرهُ بكل جلاء، الطابع الأسطوري الشامل للأنساب المشتركة، والتي لشدّ ما تبدو وكأنها تتضمن نوعاً من (المحاكاة)، ولكن حتى هذه المحاكاة، لا تبدو مُبرَّرة ما لم تكن متضمِّنة للفكرة ذاتها، عن وجود أب أعلى للجماعتين وكان هو نفسه، أول من سنّ شَرْعة الختان بحسب المعتقد التوراتي والعربي. وهذا (الأب الأعلى) المُتَخيّل، الذي جمع العرب ببني إسرائيل في قائمة أنساب واحدة، قد لا يكون سوى هذا التعبير الرمزي نفسه عن الانصهار والدمج بفضل التحوّل إلى الختان لا أكثر. قد يفسّر لنا ذلك، المغزى الحقيقي لرفض النبيّ ﷺ للنسب الذي وضعه له النسّابون المسلمون، وتوقفه عند «معد» حين يتحدث عن أحسابه وأنسابه، بل وتأكيده المستمر على أنّه من «مكّة إبراهيم» لا من شلالته المباشرة أي: انتسابه إلى

الحنيفيّة الأولى بما هي حنيفيّة التوحيد والختان. فهل يُحيلنا اسم أبْرام (إبراهيم) إلى معنى منسيّ، قديم، من معاني الختان؟

ج ـ اغتصاب زوجة الأب: الضَّيزن اليهودي

إنّ الفكرة الموازية عن «زواج الابن» من امرأة أبيه المتوفى، عند بني إسرائيل، وحقّهِ في الحصول على إرث الأب، والمعروفة عند العرب بـ «زواج الضَّيزن» أو «المقت» مع الإسلام، تكاد تكون هي ذاتها فكرة: حدوث عدوان جنسيّ على الأسرة. وهذا ما تقوله مَرْوية مقتضبة، لعلها من «بقايا» مَرْوية لم تصلنا، ولكن سفر التكوين تضمّنها كخبرٍ عَرَضي: إن (إسرائيل) كان عرضةً لاعتداء مفاجئ على «ممتلكاته» عندما رحل عن أرضه وحيداً (تك: ٣٥/ ٣ ـ ٢٢):

> «ونصبَ خيمته وراء مَجْدل عيدر وحدث إذْ كان إسرائيل في تلك الأرض، أنّ راؤبين ذهبت فضاجع سُرّية أبيه فسمع بذلك إسرائيل».

من المهم أن نلاحظ، في هذا (الخبر) الهامشي، الطريقة التي يَرِدُ فيها ضمن «سفر التكوين»، فهو يتضمن تصوُّراً عن حدوث العدوان الجنسيّ أثناء رحيل الأب ووجوده تالياً في خيمة وراء مجدل عَيْدر (تعني مَجْدل في العبرية: الصخرة، الصخور). إنَّ المقاصِدَ الرمزية في هذا الخبر تكاد تذهب في الاتجاه نفسه: الزواج من امرأة الأب بعد رحيله. لقد رحل إسرائيل (يعقوب) وحيداً ونصب خيمته في مَجْدل عيدر، ولذا جاء ابنه واستولى على «ميراثه الجنسيّ» وممتلكاته، وقام بـ (الزواج) من إحدى نسائه. ومن غير شكّ، فإن هذا النوع من المَرْويات الضائعة الأصل، والتي لم تصلنا سوى

زواج عمرو بن معدّ يكرب من امرأة أبيه

(بلوغ الإرب: ١: ٥٣، ٥٤، ومصادر أخرى)

«... وتزوج عمرو بن معدّ يكرب الشاعر زوجة أبيه وهي التي قال فيها قصيدته:

تقولُ حليلتي لما قَلَتْني
شرائج بين كُدري وجونِ
تراهُ كالثُغام يَعلّ مسكاً
يسوء الفاليات إذا فلينـي
فزينك في شريطك أمّ عمرو
وسابغة وذو النُونيْن زيني
فلو شَمَّرْنَ ثم عدونَ رَهْواً
بكل مذحجٍ لعرفت لوني
إذا ما قلتُ إنّ عليّ نَيناً
بطعنةِ فارسٍ قضيتُ ديني
لقَعْقعة اللجام برأس طرف
أحبُّ إليّ من أن تنكحيني
أخافُ إذا هبطن بنا خباراً
وجدَّ الركضُ أن لا تحمليني
فلولا إخوتي وبنيّ منها
ملأت لها بذي شطبٍ يميني».

في صورة خبر مُقْتَضب، يَنتَسِبُ بقوة، إلى نسيج من السّرديات عن نمطٍ زائل ومُتلاشٍ ولكنه كان شائعاً، يوماً ما، من أنماط الزواج القديمة قوامه: الزواج بامرأة الأب. ومن المحتمل جداً، أنّ الأصل البعيد لهذا الزواج ابتدأ بوراثة ممتلكات الأب من النساء، أيّ الزواج بالسراري، ثم مع شيوعه وانتشاره صار يشمل امرأة الأب المباشرة. تعني كلمة «سُرّيّة»: المرأة التي يمتلكها الرجل ويجامعها، ويبدو أنّ لها صلة بمادة «السرّ» وهو اسم «الزنا» القديم، كما ارتأى أبو الهيثم (ابن منظور: مادة سرر) وكذلك الحسن: السرّ: الزنا، والسّرّ: الجماع.

بهذا المعنى، فإن الاعتداء الجنسيّ الذي دبّره راؤبين ضد أسرة والده، واستيلاءه على سُرّيّته، يندرج في الإطار الرمزي لفكرة الزواج من امرأة الأب، الذي حرّمته اليهودية ثم الإسلام بصفته عامل تخريب لشبكات القرابة، والاتصال الداخلية، حيث يصبح الأخ الأكبر أباً لإخوته. والأمر المؤكد، أن هذا النمط من الزواج عُرِف عند سائر الجماعات البدائية، وهو يفسّر لنا، من منظور علم النفس، لماذا يُعتَبر الأخ الأكبر في الأسرة، حتى اليوم، في منزلة الأب بعد وفاته؟ لقد ورث هذا الأخ، ذات يوم، امرأة أبيه غير المباشرة، سُرّيته، ثم امتلك امرأته المباشرة (الحرّة لا الأَمَةَ أو الجارية)، وحلَّ ـ رمزياً ـ محل أبيه المتوفى وانتزعَ منه موقعه في الأسرة، فصار أباً وأخاً في الآن ذاته.

د ـ الجمع بين الأختين

يمثّلُ هذا الشكل من الزواج، شكلاً شائعاً ومباحاً، في مجتمعٍ اتّسمَ على الدوام بكونه يفتقر إلى التّقْييدات الناظمة لعلاقاته وصلاته الجنسيّة قبل ظهور التشريع الديني. ففي

عثمان والزواج من الأختين

نصّ السيوطيّ

(تاريخ الخلفاء: ١٤٨)

«عثمان: ولا يُعرف أحدٌ تزوج بنتَي نبيٍّ غيره ولذلك سُمِّي ذا النورين.

تزوج رُقية ابنة رسول الله ﷺ قبل النبوّة وماتت عنده وجاء البشيرُ بنصر المسلمين ببدر يوم دفنوها بالمدينة.

فزوّجه رسول الله ﷺ بعدها أختها أم كلثوم وتوفيت عنده سنة تسع من الهجرة».

(تك: ١٦/٢٨ ـ ١٥/٢٩) و(تك: ١/٢٨ ـ ١٥) يتزوج عيصو (العيص) (عيسو) من «بَشمة» ابنة عمه إسماعيل. لكنه عاد، بعد ذلك، وتزوج أختها «مَحْلَة» ثم يجمعهما في بيت واحد، على غرار ما فعل شقيقه «يعقوب» حين تزوج من الشقيقتين «ليئة وراحيل» ابنتي خاله «لابان». لكن النصّ التوراتي يستدرك في مكان آخر على هذا الزواج، ويعطي تعديلاً للأسماء يتوافق مع تطور المجتمع الديني الذي امتلك المَرْوية، وينسجم مع ظهور التشريع، بكلام آخر: إن التعديل على اسمي الزوجتين الشقيقتين ابنتي إسماعيل، هو إضافة متأخرة قام بها محرر آخر للنّص في حقبة ظهور الشريعة الخاصة بتحريم «الجمع بين الأختين» ففي (تك: ١٧/٢٦ ـ ٣٥) يعود سارد النّص ويسجل مَرْوية خبرية جديدة عن هذا الزواج:

زواج (العيص) عيصو من بَشمة ومَحْلَة

نصّ التوراة

«ورأى عيسو أنّ بنات كنعان شريرات في عيني إسحق أبيه فمضى عيسو إلى إسماعيل فتزوج مَحْلَةَ بنت إسماعيل بن إبراهيم. ٢٣/٣٥ ـ ٣٦/ ١٣ وبسمة بنت إسماعيل أخت إسماعيل فولدت لعيسو اليفاز».

(تك: ١/٢٨ ـ ١٥)

«ولمّا صار عيصو ابن أربعين سنة اتّخذ يهوديت بنت بيري الحثيّ، وبَسْمَةَ بنت إيلون الحثّي امرأتين له».

في هذه الحالة، يكون سارد النّص قد تَدَخل لفكّ الارتباط بين الأختين بأن جعلهما ابنَتيْ رجلين: واحدة ابنة إيلون وأخرى ابنة بئيري، وكلاهما (حثيّ). يُدَلِّلُ هذا التدخل، لا على وجود تحرير متأخر للنّص القديم وبحسب، بل بدرجة أكبر، على إدراك الجماعة نفسها، الراوية لخبَر الزواج الأسطوريّ، نَمط الإشكالية الدينيّة الناجمة عن الاستمرار في تداول مَرْوية سابقة على عصر التشريع اليهودي، وما تجلبهُ من تحرّجات وأسئلة. ومع ذلك فإن التعديل الطفيف، ولكن الجوهري من حيث درجة تأثيره وقوّته، الذي قام به المحرّر، كان ضرورياً من هذه الزاوية، وإنْ أبقى بعضاً من الرموز الدّالة على ذكريات هذا النمط من الزواج القديم. هذا النمط الذي يُتيح للمتزوِّج أن يقترن، في الآن ذاته،

بشقيقتين ويجمع بينهما، يَدلُّ عليه وجود اسم «بَشْمَة» ابنة إسماعيل في النّص المُعَدّل، ولكن بوصفها ـ هذه المرة ـ ابنة رجلٍ حثّي، وذلك تفادياً بالطبع، لإظهار هذا الزواج وكأنه مستمرٌ في بني إسرائيل، على الرغم من النهيّ الديني، وهو أمرٌ لم يتمكن محرّر النّص من تفادي حدوثه أو معالجته في نصّ يعقوب، حيث جمع هذا بين الشقيقتين ليئة وراحيل، وتركه بوصفه نصًا يتمثُّلُ حقبة سالفة. بهذا المعنى فإن تعديل الأسماء في النّص، والذي جرى بكل يقين، في وقتٍ ما من ظهور الشرعَة الدينية الخاصة بأحكام الزواج، قُصِد منه في الأساس، تبيان التقاليد الجديدة.

من جانبه، أعاد الإسلام تحريم هذا النمط الشائع عند العرب، وورد في النّص القرآني [سورة النساء] وفي سياق آية ﴿حُرِّمت عليكم أمهاتكم﴾ نهي قاطع عن الجمع بين الأختين: ﴿وإنْ تجمعوا بين الأختين إلاّ ما قد سلف﴾. لقد لعب هذا الشكل من (النكاح) عند العرب، كما عند جماعات أخرى، دوراً في فوضى الأنساب وتداخل الصلات والقرابات الدموية، وهو شكل ينتمي بقوة إلى حقبة «النظام الأمومي» ومن علاماته البارزة. ولذا فإن تعديل النّص التوراتي على الأسماء، وفكّ الترابط الشكلي بين «الأختين» يشير إلى هذا التراجع غير المنهجي عن النظام الأمومي. ومع ذلك فإن (الانتساب إلى الأم) عند اليهود ظلّ حتى اليوم دالاً على راسب ثقافي هو من بقايا ذلك النظام الزائل.

هـ ـ يهوذا وتامار: البغاءُ المُتَنكِّر

تَسردُ «أسطورة» يهوذا وتامار (تك: ٣٧/٢٦ ـ ٣٨/١١) سيرة «سِبْط يهوذا» وكيفيّة ظهوره في إطار ما يُعرف بـ (بني

إسرائيل). كان يهوذا مُقيماً بالقربِ من منازل إخوته، ثم حدث أن ذهب إلى رجل «عُدّلامي» يُقال له: «حَيرة»، وهناك رأى «يهوذا» ابنة رجل كنعاني اسمه «شُوع» فتزوجها ودخل عليها فحملت وولدت له ابناً سمّاه «عير» ثم: «حملت أيضاً وولدت له ابناً فسمّتهُ أونان، وعادت فولدت ابناً فسمّتهُ شَيلَة». واتّخذ بعد ذلك ـ يهوذا ـ زوجةً لابنه البكر (عير) اسمها «تامار». بيد أن هذا سرعان ما توفي. فقال يهوذا لابنه الآخر أونان:

> «ادخل على امرأة أخيك. وقُمْ بواجب الصِهر، وأقم نسلاً لأخيك».

لم يوافق أونان على طلب والده (يهوذا) فكان إذا:

> «دخلَ على امرأة أخيهُ اسْتَمْنى على الأرض لئلاّ يجعل نسلاً لأخيه. فَقَبُحَ ما فعله في عين الرّب فأماته أيضاً».

الخِتنُ والخِتان والصهر

تعليق: يستعمل العرب كلمة (خِتن) للدلالة على شخص مماثل في العمر أو يكون من أسرة دخلت في مصاهرة مع أسرته. وأهل بيت الرجل المتزوج: أَخْتان. ومن دون أدنى شكٍّ فإن هذه الكلمة دخلت في لغة العرب عبر الخِتان الذي كان يدمج جماعات بجماعاتٍ أخرى.

ولذلك صارت كلمة (صهر) وخِتْن بمعنىً واحد. كما استعمل العرب كلمة خِتن للإشارة إلى والد المرأة وإلى أخيها فهم أختان والصِّهرُ في قواميس اللغة العربية: خُرمة الخُتُونة وخَتْنُ الرجل: صِهرهُ.

بهذا المعنى فإن مَرْوية حمور وشكيم التوراتية حول الختان كأساس للمصاهرة؛ تلمحُ إلى المعنى ذاته في مَرْوية تامار ويهوذا.

وفقاً لشريعةٍ يهودية قديمة، فالصِّهرُ هو الأخ الذي يخلُفُ أخاه على زوجته، كأنه يقوم «بمصاهرته» بعد موته، وحيث إنَّ الولد الأول فقط، من بين الأولاد الذين ستلدهم المرأة، هو الذي يحمل اسم الأب المتوفى، ويبدو أنّ هذا هو الأساس الأول والقديم، المنسيّ للفارق بين «النسيب» و«الصهر»، بل إن كلمة «الصهر» المُستَخدمة بالمعنى الأول، تشير إلى أن الزواج النظامي يهدف بطبيعته إلى نوع من الدمج، يصبح فيه «الزوج»، داخل الأسرة، عضواً جديداً هو في منزلة الأخ، ويدخل في قائمة الأنساب. تقول مَرْوية «يهوذا وتامار» أن «يهوذا» وإزاء هذا الوضع، طلب من «كنّته» تامار، أن تذهب وتقيم في منزل أهلها كأرملة حتى يكبر الولد الآخر «شبلة» ويتزوجها. كان «شبلة» صغيراً حينئذٍ، وقد خشي أن يلقى المصير نفسه الذي لقيه شقيقه

(عِيْر وأونان)، وبعد مضي وقت طويل على هذه الأحداث، وفيما كان «يهوذا» يستعدّ لجزّ غنمه في موضع يُدعى «تَمْنَة»، هو و«حيْرِ» العُدْلامي، علمت «تامار» به، إذْ قيل لها:

«... هوذا حموكِ صاعدٌ إلى تَمْنَة ليجزّ غنمه. فخلعت ثياب الحداد وتغطّت بالخمار واحتجبت عن يهوذا وجلست في طريق تَمْنَة».

كان ردّ «تامار» على رفض «شيلة» الزواج منها حتى بعد أن أصبح شاباً، أفضل ردٍّ ممكن للتعبير عن احتجاجها. لقد لبست ثياب البَغْي وقعدت على الطريق، وعندما شاهدها «يهوذا» حَسِبَها بَغْياً، ولذا:

«مال إليها إلى الطريق وقال: هَلُمّ أدخلُ عليكِ. لأنه لم يعلم أنها كنّته».

لكن هذه بادرته إلى القول:

«وماذا تعطيني حتى تدخل عليّ؟ قال: أبعثُ لكِ بِجَدْي مَعْز من الماشية. قالت: إعطني رَهْناً إلى أن تبعث».

تامار (تمر)

وردت كلمة (تمر) (تامار) بالمدّ في الإرميّة في صورة (تَتْمر) وأطلقت على تدمر بقلب التاء الثانية دالاً وهي في النطق الإرمي محذوفة - في الأصل - ومنها جاء الاسم الذي أطلقه الرومان عليها Palmyra وهي من Palma (تمر) أو نخيل والمعنى الرمزي واضح في اسم (تامار): الثمر (تمر). وهذا منحى رمزي آخر للزواج في إطار عقيدة الخِصْب.

وعندما سألها «يهوذا» عن نوع الرهن الذي تريده قالت: (خاتَمُك وعِقالُكَ وعَصاك التي بيدك» فأعطاها ودخل عليها فحبلت منه. وبعد ذلك، مباشرة، عادت «تامار» وارتدت الثياب السود ـ ثياب الحداد ـ. ولكن، وحين بعث «يهوذا» مع صاحبه العُدْلامي جَدْي المُعْز ليستردَّ الرهن، عقاله وعصاه وخاتِمه، كانت «تامار» قد اختفت. وطفق الرجل يسأل القاطنين في المكان عن البغي قائلاً:

«أين البَغْيَ التي كانت عند العينين على الطريق؟ قالوا: ما كانت هاهنا قطّ بَغْيٌ».

بعد ثلاثة أشهر وكانت «تامار» قد أصبحت حاملاً، قيل ليهوذا:

«ها قد بَغت تامار كَنّتُكَ وها هي حامل من البِغاء».

ولكن، وحين جيء بتامار، وقد قرّر «يهوذا» حرقها، أخرجت هذه، العقال والخاتم والعصا، فما كان من «يهوذا» إلاّ أن قال: «هي أبرُّ مني لأني لم أزوجها لشيلة ابني». ثم ولدت «تامار» توأمين أولهما: (فارصْ) والثاني (زارح).

يروي هذا النّص الشيّق شيئين محدّدين:

أولاً: وجود شكل بذئي، قديم، من أشكال الزواج عند سائر الجماعات الأولى، قوامه (زواج الأب من الكنّة) امرأة الابن المتوفى، في حال عدم وجود أولاد آخرين (أخوة) يقومون بواجب المصاهرة الدينيّ. وبالتالي فهي مَرْوية تنتسبُ بامتياز، إلى حقبة ما قبل التشريع الديني وتشَكّل (مجتمع الحرام)، حيث حظرت اليهودية هذا الشكل من الزواج وأبطلته، ثم قَصَرتهُ، في وقتٍ تالٍ، على إجازة زواج (الأخ) من أرملة أخيه (كما هو الحال عند العرب). ومن المؤكد أنَّ هذا النمط من النكاح البذئي ظلَّ سائداً في بيئة القبائل العربية الوثنية، ولذا أعاد الإسلام من جانبه، إبْطال وتحريم كل زواجٍ من هذا النوع، في إطار تحريم أعمّ للأشكال المماثلة. ويَدلُّ منطوق آية في [سورة النساء] دلالة قاطعة على أنّ القبائل العربية عاشت تجربة هذا الزواج بعمق، في سياق معرفةٍ عمومية الطابع لممارسات مبعثرة، عرضية ومتناثرة، هنا وهناك، أبرزت دون هوادة، أنماطاً مُفزعةً من هذا الزواج. وهذا ما يفسّر سبب تحريم الإسلام الشامل لكل اقتراب أو تماسٍ مع القرابات الدموية المباشرة: ﴿حُرِّمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وعمّاتكم وخالاتكم﴾ إذْ يبدو أن القبائل الوثنية أقدمت، وخلال تطورها وتمايزها البطيء، على

التغاضي عن وجود واستمرار «بقايا» من هذا الزواج والأنواع الأخرى المماثلة، وإلاّ لما لجأ الإسلام، من جديد، إلى إعادة تثبيت حدود الحرام. وفي الميثولوجيا العربية ـ الإسلامية، ترد مَرْوية مثيرة لم يُجرّب الفقهاء المسلمون تأويلها على رغم كثرة استخدامهم لها، ومفادها (أنّ موسى النبيّ تزوج من عمّته). هذا التحريم الإسلامي، بطابعه الشمولي والحاسم، المُفعم بقوة إيحاء متسامية ومتعالية، بعواقب خرق الحظر، يشير إلى الأسس التي أعادَ الإسلام على قاعدتها تنظيم أشكال الزواج النظامي، وتثبيت حدود «مجتمع الحرام» الجديد، فيما يشير النّص التوراتي، من جانبه، إلى أن «بني إسرائيل» مارسوا «نكاح الكنّة» وأجازوه قبل حقبة التشريع الديني وظهور اليهودية. وهذا هو منطوق مَرْوية يهوذا وتامار الحقيقي.

وهناك حادثة شهيرة من تاريخ الإسلام المبكر، تشير إلى فزع العرب من الالتباس الناجم، فقهياً، عن زواج النبيّ (ص) من زينب بنت جحش، والتي استفاضَ المؤرخون والفقهاء والإخباريون المسلمون في تحليلها، إذْ تزوج النبيّ «مطلّقة» ابنه بالتبنّي زيد بن محمد. كان زيد بن محمد (الطبري: ٢/٢١٥، ابن هشام، ١: ٢٣٠) الذي عُرِف بهذا الاسم، شاباً صغيراً تربّى في منزل النبيّ ﷺ وتزوج من زينب بنت جحش ثم طلّقها فتزوجها النبيّ ﷺ. ويُعرف زيدٌ هذا بـ (زيد بن حارثة الكلبي) وهو ثاني مسلم بعد علي بن أبي طالب، وقد وصل منزل النبيّ طفلاً صغيراً وتربّى عنده، فتبنّاه وأشهد قريشاً على ذلك قائلاً:

«اشهدوا أنّ هذا ابني وارثاً وموروثاً».

فعُرِف مُنذئذٍ بـ «زيد بن محمد». ويبدو أن المسلمين التبسَ عليهم «شكل النكاح» واشتبهوا بحدوث خرقٍ مَحْرَميّ، بما

نسب زيد بن محمد

«زيدٌ بن حارثة بن شراحيل ابن كعب بن عبد العزّى بن امرئ القيس. وكان حكيم بن حزّام بن خويلد قَدِمَ من الشام برقيق فيهم زيدٌ بن حارثة. فدخلت عليه خديجة بنت خويلد (عمته) وهي يومئذٍ عند رسول الله ﷺ فقال لها:

اختاري يا عمّة أيّ هؤلاء؟ فاختارت زيداً. فلمّا رآه رسول الله ﷺ عندها استوهبه منها فاعتقهُ وتبنّاه وذلك قبل أن يوحى إليه».

(ابن هشام: ١: ٢٣٠)

موسى والزواج من عمته

«... واتّخذ عَمْرامُ يوكابد عَمَّته زوجةً له فولدت له هارون وموسى».

(التوراة: سفر الخروج: ٦/١٢ ـ ٧/١)

أنّ (زيداً) كان يُنسب للنبيّ ﷺ كابنٍ، فتجادلوا في صحّة هذا الزواج وآنئذٍ نزلت آيات عدّة: ﴿ما كان محمدٌ أبا أحدٍ من رجالكم﴾ [الأحزاب: ٤٠] و ﴿وما جعل أدعياءكم أبناءكم﴾ [الأحزاب: ٤٠] و ﴿ادعوهم لآبائهم هو أقسطُ عند الله فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم في الدين ومَوَاليكم وليس عليكم جناحٌ فيما أخطأتم به﴾ [الأحزاب: ٥] و﴿فلمّا قضى زيدٌ منها وطراً زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرجٌ في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطراً وكان أمرُ الله مفعولاً﴾ [الأحزاب: ٣٧].

تشير الآيات، إجمالاً، إلى درجة الالتباس واللغط الذي صاحب هذا الزواج، بما هو تذكير بنمطٍ زائل قوامه (الزواج من الكنّة) سجّلته التوراة في مَرْوية أسطورية عن سبط يهوذا.

ثانياً: يهتم نصّ «يهوذا وتامار» بتفسير سبب ظهور جماعة بشرية من أبناء (فارصْ) و(زارح) وتأويله بإعادة ربطه بنمط من الزواج المحّرمي، تماماً، كما جرى الأمر مع (بني عمون وموآب). فإذا كان بنو عمون وموآب هما ثمرة «نمط غرائبي» من النكاح داخل مغارة بعد فناء العالم (حيث لوط يُسقى خمراً ويُخدع ويضاجع ـ يتزوج ـ ابنتيه) فإن «بني فارص» و«بني زارح» سيكونان، هما أيضاً، ثمرة نكاح غرائبي من الطينة ذاتها، حيث «يهوذا» يُخدع فيضاجع «كنّته» وينجبُ منها نسلاً. وفي الحالتين، أدّت فكرة «الخديعة» القابعة وراء هذه الزيجات، غرَضَها كاملاً في تزويد قارئ النصوص، بقدرٍ ما، من النشوة في اكتشاف السبب: سبب ظهور هذه الشعوب والجماعات، فهي، في خاتمة المطاف، ثمرة أنماط من الزواج زالت واندثرت.

في نصّ «لوط» تتعمّد الفتاتان تقديم الخمرة لوالدهما، وفي

نصوص من الشرعة اليهودية بشأن الزواج المُحرّم

«لا يقتربْ أيّ رجل من لحم جسده ـ ذاك قرابته ـ ليكشف عورتها. وعورة زوجة أبيك لا تكشف فإنها عورةُ أبيك. وعورة أختك ابنة أبيك كانت أو ابنة أمك، مولودة في البيت كانت أو خارجه لا تكشف».

(سفر الأحبار: ٣/١٨ ـ ٢٤)

نصّ «يهوذا» تتعمّد «تامار» ارتداء الحجاب وتتنكّر برداء البَغْي لتتمكن من خداع والد زوجها المتوفى. وعلى هذا النحو تتشظى الفكرة نفسها وتغدو قابلةً لأن تكون ملائمة لكل مَرْوية من هذا النوع. هذا التدافع السّردي، المُنظَّم، والمتدفّق بسلاسة، ولكن المموَّه أيضاً بتفاصيله الدقيقة، يَنْبَني داخل النسيج المتشابك نفسه للمقاصد النمطية، أي: مقاصد تبرير ظهور هذه الجماعات انطلاقاً من حدوث زواج (شاذّ) وغير قابلٍ على السيطرة، ويتّجهُ، مع هذا، صوبَ مُتطلبات النسل والإخصاب وديمومة التجمع البشري، وبصورةٍ كلّية، نحو إعطاء ما يكفي من التبرير. من جانبٍ ما، يروي نصّ «يهوذا» الطريقة التي وضع فيها دستور الحرام القديم في إطار تجربة بني إسرائيل الدينية، قبل أن تحدث داخلها التمايزات الثقافية التي سوف تقودها، هي أيضاً، إلى الانفراد والانفصال عنِ جماعات ثانية، بامتلاك امتياز التشريع الديني. بل لعلَّ التوراة وهي تسجّلُ هذه المَرْوية، تستذكرُ شكلاً من أشكال الزواج والصِلات الجنسية العشوائية، التي حرّمت في التشريع اليهودي.

إنّ بعض رواسب النظام الثقافي، كانت مستمرة حتى «عصر» داود الأسطوري، بما يؤكد لنا أن مَرْوية «يهوذا وتامار» هي مَرْوية قديمة استعيدت مرات ومرات، للغرض ذاته، إذْ هي تَرِدُ ـ مثلاً ـ وفي صيغة أخرى في (سفر صموئيل الثاني: ١٢/٢٠ ـ ١٣ ـ ٣) حين قام «أمنون» بن داود باغتصاب أخته «تامار» بعد أن عشقها وتَولَّهَ في حبّها ووقع سقيماً.

و ـ خدعة الطعام: الزواج من الأخت غير الشقيقة

تروي مَرْوية «تامار وأمنون» نمطاً آخر من أنماط الزواج

نصّ الأندلسي ووهب بن منبه
زوجة لقمان تعشق شقيقها
(نشوة الطرب في أخبار جاهلية العرب: ١٠٦، التيجان في ملوك حمير)
«... فجاء بني كركر بسلاحهم وفي طياته زعيمهم السميدع للقمان وزوجته سوداء. فجعل في الكهف. فعشق السميدع سوداء امرأة لقمان.
- لكن السميدع خرج من بين طيّات السلاح - فقالت: مَنْ انت؟ فاخبرها بشانه. فرقدَ - معها - على السرير. وجاء لقمان واراد قتل السميدع. فقالت له زوجته: لا تقتلهُ إنّه اخي.
فاخرجهما لقمان ورمى بهما من أعلى الجبل ثم أمر الناس ان يرجموهما فكان أول من رجم في الزنا...».
- بتصرف قليل -

القديمة. كان «أمنون» بن داود يحبُّ أخته غير الشقيقة «تامار» أخت «إبشالوم»، ولأجل الوصول إليها لجأ إلى نوع من (الخداع) أيضاً:

«وكان بعد ذلك أن كان لإبشالوم بن داود أختٌ جميلة اسمها تامار فأحبَّها أمنون بن داود وشغف أمنون بتامار أخته حتى سَقِمَ لأنها كانت عذراء، فكان يبدو له مستحيلاً أن يصنع بها شيئاً...».

بعد ذلك، مباشرة، احتال الشابُ السقيمُ بحب أخته العذراء والتي لا يمنعه ـ بحسب منطوق المَرْوية الأسطورية ـ عن مُضاجعتها سوى عذريتها، وعدا ذلك فبوسعهِ «مضاجعتها» أنّى شاء، بل والزواج منها إذا تقدم بطلب يدها من (والدهما) داود، فطلب من أخته تامار أن تطعمه الكعك بنفسها لأنه مريض. ووافق الملك على طلب ابنه، فأمر تامار أن تقدم لأخيها الكعك، وحين دخلت هذه، عليه في مخدعه لتقديم الطعام، بادر إلى الهجوم عليها بهدف اغتصابها قائلاً:

«تعالي اضطجعي معي، يا أختي».

بيد أن الفتاة وهي تتعرض للاغتصاب قالت بلطف جمّ: إن عليه أن يتقدم ـ بدلاً من اغتصابها بالقوة ـ لطلب يدها من والدهما داود:

«والآن فكلم الملك فإنه لا يمنعني منك...».

يُحيلنا هذا النّص إلى الأسطورة اليمنية القديمة التي رواها وهب بن منبّه في (التيجان) وأعاد روايتها نشوان بن سعيد الأندلسي في (نشوة الطرب) عن وقوع امرأة لقمان في غرام شقيقها السميدع، وكيف سمحت لشقيقها بـ «مضاجعتها» على سرير لقمان. وأنّ هذا، عند عودته إلى الكهف (لاحظ التماثل في الواقعة الأسطورية، فالجنس حدث في المغارة مع

ابنتي لوط وفي الكهف مع امرأة لقمان) قام بقتلهما. والمثير في هذه الأسطورة ردّ المرأة: لقد طلبت من لقمان أن لا يقتل السميدع لأنه شقيقها وهي لا ترتكب معه الزنا. (وقد قمنا بتحليل هذه الأسطورة في كتابنا النار والصولجان).

بعد حادث اغتصاب «أمنون» لأخته ـ رمزياً: زواجه منها ـ تمرّد على والده الملك داود وأعلن العصيان، ثم تمكّن من الاستيلاء على المملكة. وكانت أكثر لحظات «أمنون» الاحتفالية، تهتُّكاً ونشوة خرقاء، وقبل فراره من وجه داود، هي أن قام وعلى مرأى من السكان بـ «مضاجعة» زوجات أبيه وسُرّاريه (١٢/١٦ ـ ٥/١٧).

تفيد هذه المَرْوية بالآتي:

أولاً: إن طلب «أمنون» من أخته أن (تتزوجه):

«تعالي اضطجعي معي يا أختي».

يُعيد تذكيرنا بالمغزى لقول إبراهيم عن سارة زوجته: (هي أختي) وكذلك قول إسحق عن رفقة: (هي أختي) فهذه، برأينا، إشارات كافية لنمط من الزواج القديم قوامه (الزواج بالأخت غير الشقيقة) وهو ما يُطابق مَرْويات العرب عن لقمان الأسطوري: زواجه من أخته وولادة ابن منها اسمه (لقيم) وخيانة زوجته سوداء، له، مع شقيقها السميدع.

ثانياً: إن الأساس العتيق الذي اختمرت فيه سائر هذه المَرْويات عن (أصل) أقدم عهداً، هو أساسٌ مُتعدِّد الأطياف وإنْ كان جوهره واحداً مع هذا، إذْ أنَّ غرضه النهائي يقع في حيّز توصيف حدود الحرام المُنتهكة وموجبات حَظْر كلّ خرقٍ مَحْرَمي. ومَرْوية «أمنون وتامار» في هذا السياق، تثير الاهتمام من زاوية التشابك غير العقلاني، والفالت عن السيطرة، في المحمولات الرمزية للاعتداء الجنسيّ على

امنون وزوجات داود

«.. فنُصبت لإبشالوم خيمةٌ على السطح ودخل ابشالوم على سراري أبيه على مشهد إسرائيل كله...».

(التوراة: صموئيل الثاني: ١٢/١٦ - ٥/١٧)

تموز واخته وزواج الخِراف

«.. جعل دوموزي - تموز النعجات تدخل الحظيرة في رتلٍ احادي. عند ذلك ركب حملٌ امُه سَفَدها ونزا عليها. فقال الراعي لشقيقته: انظري يا شقيقتي ماذا عمل الحملُ بامُه. وببراءة اجابته: صَعَد عليها وها هي تثغو لذَّةً ثم بعد ذلك عندما ركبَ جديٌ اختهُ سَفَدها ونزا عليها. قال الراعي لشقيقته: انظري يا شقيقتي ماذا عمل الجدي باخته؟».

(ديوان الأساطير: سومر واكاد وآشور: ١: ١٣٧)

الأسرة، فالحادث لم يتوقف عند اغتصاب الأخت، بل تجاوزه إلى اغتصاب زوجات الأب وسُراريه.

ثالثاً: كان هذا النكاح شائعاً بين الجماعات القديمة، وقد أُبطل في الشرعَةِ الناظمة للزواج مع اليهودية:

«ملعونٌ من يضاجع أخته. ابنة أبيه أو ابنة أمه».

(تثنية: ٢٧/٥ ـ ٢٥)

إن القاسم المشترك بين هذه المَرويات يمكن أن يتحدّد في الإطار التالي: رواية أنماط الزواج القديمة وأشكالها بربطها مع ظهور قوائم الأنساب أو نشوئها. ولكن تحليلاً مُتَطلِّباً سوف يكشفُ عن أنَّ هذه الأنساب كانت باستمرار، لا نتيجة روابط وصلات قرابة حقيقية وحسب، وإنما نتاج مُخَيِّلةٍ أسطورية أيضاً، ارتكزت في الأساس إلى تصوُّرات لها طابع قصصيّ، يفسِّرُ ويؤوِّل الكيفيّات المحتملة لظهور هذه الجماعات في المسرح التاريخي، والروابط الدموية والأسرية التي جمعت في ما بينها. وفي هذا الإطار (القصصيّ) للروايات التاريخية، برزت تِقْنيات، هدفت إلى بناء عناصر إقناع عند المتلقي، حيث يبدو وجود (الآباء) حقيقياً، وظهور الجماعات أمراً محتملاً، والأحداث الأسطورية بمجملها، موضوعاً قابلاً للتصديق. إنَّ صورة تامار الجميلة والعذراء والبَغْي، والتي تكرّرت مرتين، مرةً مع يهوذا بوصفها كنّته، ومرةً مع أمنون بوصفها أخته، وهي صورة موازية لوجودها كموضوع للعدوان الجنسي من جانب والد زوجها المتوفى أو من جانب أمنون، الأخ غير الشقيق المُغرم بها، ليست بكل تأكيد صورة تاريخية لـ (أمّ) أنجبت نسلاً صار في عداد القبائل أو الأسباط أو الجماعات الأخرى، فمثل هذه (الأم) لا تعرفها حتى القوائم الأسطورية للأنساب، بل هي صورة «إخبارية» مثلها مثل صورة أخت لقمان عند العرب،

زواج الخِراف

«كان أخي قد قادني إلى داره وجعلني اتمدّدُ على فراشه الناعم المضمّخ بالعطر بعد ان اشبع شهوته. حبيبي العذب قال لي: دعيني أذهب يا أختاه. بلى. أيّ أختي الحبيبة. أنا عائد إلى القصر...».

(نصّ سومري: ديوان الأساطير: ١، ١٣٨)

والتي أنجبت منه نسلاً يُدعى (لقيم). هذه الصورة «الإخبارية» النمطية والمألوفة في كتب الأنساب أو مَرْويات الأنساب، يَختلطُ فيها المكوّن الديني بالمكوّن الأسطوري ولكنها، مع ذلك، تجد طريقها كصورة «تاريخية» مُختَلَقَة. ومن المهم للغاية في هذا النطاق، رؤية التوافقات المثيرة في السلوك الشخصي المطلوب من البطل، مرةً عندما يكون عُرضة للعدوان الجنسي (الداخلي) باعتباره توافقاً مُصَمَّماً لمقاصد محدَّدة هي الكشف عن ذلك التداعي المُتَنافر، من الشهوانية والخداع، والوقوع في الآن نفسه ضحية الرغبات الطائشة، ومرةً أخرى، عندما يكون هو نفسه مصدر هذه الشهوانية المفرطة لأجل الحفاظ على النسل وديمومة استمراريته.

وهذه ــ في رأينا ــ على أكمل وجه، هي الأبعاد والتراكيب التِقْنية التي يتطلبّها عمل سارد النص «الإخباري» في روايته للتاريخ القديم وأسباب ظهور هذه الجماعة أو تلك، لأنه يسعى في المقام الأول، إلى الكشف عمّا هو منحرفٌ وشاذٌّ ومخيِّبٌ للآمال في نطاق المسّ الجنونيّ، العبثي وغير المُعَقْلَن بعد، بالقرابات الدموية المباشرة (داخل الأسرة الكبيرة)، بما هي مصدر إشكالية مُعقَّدة واجهت وتلازمت مع نشوء قوائم الأنساب.

ومن دون أدنى ريب، فإن تحليل سائر هذه الإشارات بإعادة إدراجها في سياق أشكال النكاح القديمة، كما مارستها الجماعات والقبائل والشعوب في الجزيرة العربية، من شأنه أن يُقرّبنا خطوة أخرى من لُبّ المشكلة المطروحة ومن جوهرها الحقيقي. لقد لعبت هذه الأشكال من الزواج (ونموذجها قصص التوراة والمَرْويات العربية التاريخية) دوراً تدميرياً طوال الحقبة التي ساد فيها النظام الأمومي، وهي

استمرت حتى بزواله حين تداخلت وتشابكت القرابات الدموية، ومعها اختلطت ثم تضاربت الأنساب، حيث بات أمراً متعذراً تحديد «الهويّات» الحقيقية. فالأب هو أبٌ مباشر وجدّ للأسرة، والأخ الأكبر هو أخ مباشر وأبٌ أيضاً بفضل زواجه من امرأة أبيه، والخال هو الأب والخال معاً بسبب زواج الأخ من أخته. هذا التشابك العصبيّ على التصوّر كان في صميم الفوضى التي عصفت بتدوين الأنساب قديماً.

وإذا عدنا إلى المادة الأسطورية، التي غَرِفَ من نبعها رواة الأخبار والأساطير عند العرب وعند بني إسرائيل، وهي مادة غنيةٌ وطَيِّعةٌ، فإن الفكرة الناظمة لها وهي الخداع، ستكون أمامنا كفكرة مشتركة: كان لوط ـ مثلاً ـ تحت تأثير خدعة الخمرة حين ضاجع ابنتيْه (الزواج منهما) ثم ولادة نسل مباشر يحمل اسمه، وهي خدعة لم يكن الأبطال يعلمون لا بأهدافها ولا يتوقعونها، ولكنهم انساقوا خلفها انسياقاً أعمى، بينما كان يهوذا هو الآخر، تحت تأثير خدعة «التنكُّر» أو التعثُّع عندما أوهمته تامار، كنّته، بأنها بَغْي، لكي تنجب نسلاً يحمل اسم زوجها الميت، وحين اكتشف يهوذا أنه «تزوج» رمزياً من كنّته وأنجب منها نسلاً، فإن سعادته بهذا النسل فاقت مسألة خَرْقه للمحرّم. على الطرف الآخر من تِقْنيات الخداع المُسلِّية هذه، يقف أمنون سقيماً بحبّ أخته، ومنساقاً أيضاً وراء خدعة الطعام. لقد كان عليه أن يخدع أخته ويقوم بالتهامها بديلاً من التهام الكعك، بل إن فكرة الطلب من أخته أن تصنع له كعكاً، وهي فكرة شديدة الرمزية، هي تعبيرٌ مكثف عن هذه الرغبة المحمومة بالتهام الأخت، عبرَ تناول بديل رمزي منها في صورة طعام.

ولأن مثل هذه الطبقات المتراكمة من الرموز الدّالة على

الصِهرُ

(نصّ التوراة)

زواج الاخ من ارملة أخيه

«إذا أقام أخوان معاً ثم مات أحدهما وليس له ابنٌ فلا تصيرُ امراتهُ إلى خارج، لرجلٍ غريب بل أخو رَجُلِها يدخلُ عليها ويتّخذها امراةً له. وهو يقوم نحوها بواجبه كاخي الرجل، ويكون البِكرُ الذي تلده منه هو الذي يحمل اسم أخيه الميت فلا يُمحى اسمه من إسرائيل، فإن لم يرضَ الرجلُ أن يتّخذ امراة أخيه فلتصعد امرأة أخيه إلى باب المدينة، إلى الشيوخ وتَقُلْ: قد ابى أخو زوجي أن يُقيم لاخيهِ اسماً في إسرائيل ولم يَرْضَني زوجةً.

فيستدعيهِ شيوخ مدينته ويكلمونه في تلك، فإنْ أصرّ وقال: إني لا ارضى أن اتخذها تتقدّمُ إليه امرأة أخيه بحضرة الشيوخ وتخلعُ نعلِه من رجلهِ وتبصقَ في وجهه وتجيبهُ قائلةً: هكذا يُصنَعُ بالرجل الذي لا يبني بيتَ أخيه».

(تثنية ٢٥/٥ ـ ١٩)

هيرودوت وبغايا بابل

«يقوم معبد عظيم فيه مضجع مؤثث بفخامة ولا يقضي الليل هناك إلاّ امرأة آشورية واحدة يختارها الإله. أو هكذا يقول الكلدانيون الذين هم كهنة بَعل. ويقول هؤلاء الكلدانيون أيضاً - ولن ذلك لا يعني إنّي أصدقهم - أن الإله يأتي إلى المعبد ويرتاح على المضجع. ويروي المصريون قصة مشابهة عن طبقة في مصر...».

(هاري ساكز: عظمة بابل)

وجود أنماط قديمة من الزواج، تعرّضت في سياق السرد إلى تمزيق في شبكاتها، وإلى تهتّك في محمولاتها بسبب التداخل في الدلالات مع ظهور التشريع الديني، فقد وجد سارد النّص نفسه مُنساقاً وراء رغبةٍ محمومة، دينية الطابع، إلى حرمان أيّ إمكانية لتكرار هذه الأنماط وإعاقته، فهذا هو هدفه الدينيّ والحقيقي، وذلك عبر استرداد المرْويات القديمة وإعادة روايتها، وفقاً لمنطق إخباري يتداخل فيه البُعد الديني بالأسطوري، وحيث تبدو الأفعال والأحداث الحبيسة غرائبية، مثيرة ولاإرادية، تلعبُ فيها فنون الطيش والخداع والنوازع البشرية الخَرْقاء والمنحرفة، دورها كاملاً في إضفاء ما يلزم من نفورٍ واشمئزاز أثناء تلقيها أو الاستماع إليها. وهذا هو الشعور الحقيقي، التلقائي، عند القارئ غير المُتخَصِّص، الذي يقرأ نصوص التوراة أو الإخباريات العربية القديمة.

وعلى العكس من هذه المشاعر، يمكننا أن نجد في هذه المرْويات بعد تفكيكها، ما يفيد الاعتقاد بأنها تتضمن جزءاً من تاريخ مُتحلِّل ومتلاشٍ وضائع يَخصُّ أنماط الزواج القديمة.

إن استراتيجيّات النص القديم، تبدو أكثر تماسكاً وصلابةً مما نتوقع، فهي تهدف إلى إبراز «الخديعة» كما لو كانت جزءاً عضوياً من الحدث، بل إن الأبطال لشدّ ما يظهرون كما لو كانوا جماعة متواطئة، مُصمِّمة على بلوغ هدفها الوحيد، إنجاب النسل وهذا ما نراه بوضوح هنا:

تامار ترتدي الحجاب (وهذه ـ برأينا ـ هي الأصول البعيدة والمنسيّة للحجاب بوصفه لباساً خاصاً بالبغايا المُتعبّدات أو ما يُعرف ببغايا المعابد في الديانات القديمة، كما يُعرف بـ ـ القادشة ـ عند البابليين، ثم تطورت وظيفتهُ الدينية

ليصبح خاصاً بالمتعبّدات مع زوال الزنا أو الجنس المقدس) وأمنون يلجأ إلى الطعام ولوط يتجه نحو الخمرة. وفي إطار هذا التَقَنُّع الماكر سيكون ممكناً لسارد النّص، خلق روابط جديدة لإنجاز الفعل الجنسيّ دون خشية من عواقب خرق الحَظْر. وكما هو واضح من سائر النصوص، فإن الخوف الغريزيّ من دمار النسل وتلاشيه، كان هو الدافع والباعث الديناميّ لسلوكيات الأبطال المثيرة للقلق.

إن اختلاق الأنساب يقَعُ في قلب هذا العمل المُتْقَن، الذي قام به ساردو النصوص القديمة، حين دمجوا الأسطوري بالديني والتاريخي بالأسطوري، ويتعينُّ علينا اليوم، أن نقوم بتفكيكها لأجل قراءة أفضل لدلالاتها ومحمولاتها الرمزية.

عصبيّات النَسب: الراعي والفلاح

منازل القبائل

(حسب المسعودي ومصادر اخرى)

١: يَعرب وجُرْهم وعاد وعبيل وجديس وثمود وعملاق وطسم ووبار وعبد ضخم (اليمن).

٢: عاد ترحل إلى عمان وحضرموت ثم الشام في (جيرون). وهذا الموضع سنة ٣٣٢ هـ زمن زيارة المسعودي سوقٌ من الاسواق بباب المسجد الجامع.

٣: ثمود تنزل الحجر ثم وادي القرى.

٤: عملاق نحو مصر.

٥: طسم في البحرين.

تعرضُ الإخباريات والمصادر العربية القديمة (تاريخ الطبري، وهب بن منبه، عُبيد، في تاريخ اليمن، اليعقوبي، المسعودي، الأزرقي، الفاكهي) على مُتَلَقيها المعاصرين، الذين يستخدمونها لأغراض قراءة التاريخ، صوراً وخرائط كتابية مُتَخيَّلة، ومُسْتَنبَطة مع هذا، بعنايةٍ وإتقان من أساطير وأخبار متداولة وشائعة، عن منازل القبائل وشكل تَوزُّعاتها داخل الرقعة الجغرافية الرحبة والفسيحة الممتدَّة من الجنوب الغربي للجزيرة العربية حتى أقصى الشمال، بوصفها مواطن موقتة نزلت فيها قبل أن تواصل فروع منها هجرات جديدة نتيجة اشتداد المجاعة. وبطبيعة الحال، فقد تشبَّعت هذه الخرائط الكتابية بمادة غزيرة وغنية بالمعطيات الجغرافية والتاريخية، عن حروب وممالك ومواضع وأحداث ما كان يمكن تصوّرها إلاّ على أساس أسطوري، يضاعف من أسطوريّتها، الميل المُتَعاظِم عند الإخباريين، إلى إذكاء السَرد القديم بتأملاتٍ مثيرة ومخيِّبة للتوقعات. وعلى رغم ذكاء طبقة من الإخباريين المسلمين الأوائل، يقف الطبري في طليعتهم،

ودقة أساليبهم السرديّة وجمالها في تَدْوين هذه الأخبار والمَرْويات ونقلها عن الأنساب والمواطن، بل والصرامة الناظمة التي طبعت بطابعها، أعمالهم الوصفيّة الشيّقة للتاريخ، فإن المرء يُبدي مع نصوصهم، شكّاً متواصلاً في قدرة هذه النصوص على تَمَثُّل الماضي السحيق وإدراكهِ تاريخياً لا أدبياً. فهم لم يكتفوا بوصف التاريخ وإنشاء سرديّات أسطورية عنه، وإنما عمدوا إلى وَشْمهِ بقدرٍ مشوبٍ بأهواء أدبية، لا تخطئ العين الحاذقة لا أغراضها البيّنة في طرائق السرّد المتّبعة، ولا النتائج التي تسفرُ عنها عادةً. إنّ تاريخ الرسل للطبري والكامل لابن الأثير، والمنتظم لابن الجوزي، والبداية والنهاية لابن كثير والمُنَمَّق لابن حبيب ومروج الذهب للمسعودي، وسواها من النصوص الضخمة، تبدو كتاباً واحداً تعاقبَ على كتابتهِ إخباريون من عصورٍ مختلفة. ولذا فإن هذه الأعمال، تبدو في أحيانٍ كثيرة، أقلّ طاقة ممّا نتوقع، على توليد صورٍ خِصْبَةٍ وحيّة عن هذا التاريخ المنسيّ. ولطالما تكشّفت نصوص الطبري عن عالم العرب القديم، مثلها مَثَل نصوص اليعقوبيّ وابن الأثير، وعلى الرغم من العمل المُتْقَن والشّاق الذي بُذِل فيها، وكأنها نصوص مُغْلقة ونهائية وذلك بسبب اليقينية المفرطة فيها، وهي بالفعل تقطع الطريق على كلّ راغب متحمّس أو مولع بقراءة مغايرة، في أنّ يختطّ لنفسه سبيلاً مختلفاً، وأن يمتلك قراءته الخاصة، السَلِسَة والقادرة على اكتشاف (التاريخيّ) أو استنباطهِ، وهذا بالطبع ومرةً أخرى، بفضل الصياغات المُبْهَمة والمُتَحذلقة لأحداث ووقائع لا يملكون عنها، هم أنفسهم، أيّ شيء يقينيّ ثابت، اللّهم باستثناء أسانيد مُطّرِدة بعضها ذو أساسٍ واهٍ، ومع ذلك لا تعوزهم الجرأة الأدبية على عرضها كحقائق تاريخيّة، وكذلك بفضل الصورة النمطيّة للأبطال المُتخيلين. إنّ الأزرقي مثلاً (٢٥٠؟

هـ) في كتابه القيّم (تاريخ مكة)، والذي يبدو مسحوراً ومُغْرَماً بهذا التاريخ المُقدَّس، (مثله مثل الفاكهي الذي جاء بعده بثلاثين سنة فقط ـ ٢٨٠ هـ ـ ليُعيد تحديث هذا التاريخ ولكن بنفحات أسطورية مذهلة) لا يكرّر سوى الصور النمطيَّة المَهيبة لآدم وسلالته في مكة، جاعلاً منهم البُناة الأوائل لها، وواضعي الحجر الأساس للكعبة، تماماً كما تخيَّلها الطبري ورسَّخها في التقاليد الثقافية العربية. ومع أنَّ هذا التاريخ لا يتطلَّب لحظات استرجاعية كبرى، تقفزُ به إلى الوراء عصوراً سحيقة حيث تظهر الكعبة كمكان تلازم حضوره مع ظهور آدم، ومع أنَّ أحداً لا يملكُ دليلاً إلى هذا الماضي السحيق، فإن مؤرخاً حصيفاً كالطبري لا ينِي في كتابه الضخم عن إظهار نفسه كما لو كان يكتب نصًّا، هو رجع صدىً لصوت ارتطام معولٍ في معدن صَلْب أو حجر بازلتيّ مدفون في أعماق التاريخ، فإلامَ يُمكنُ أن تُنْسَب هذه السرديَّات النمطيَّة في تاريخ العرب؟

سنرتكبُ خطأً قاتلاً إذا كرَّرنا، نحن أيضاً، المزاعم السائدة في الدراسات التاريخية المعاصرة والقائلة، إن نصوص الطبري والواقدي وابن الأثير والأزرقي وابن حبيب واليعقوبي، سارت على خطى النّص التوراتي أو قامت بمحاكاته. مثل هذه المزاعم تَغفلُ الحقيقة البسيطة التالية: إن المادة الأصلية واحدة في كل الحالات، ووجودها في التوراة أو في كتب الإخباريين، يُدَلِّلُ على أنها مَرْويات أَقدم عهداً من هذين المصدرين، وكل ما حدث، هو أنَّها تسرَّبت في ثقافة الجماعات الأولى، بأشكالٍ مُتنوِّعة إلى مصادر لم تصلنا. وهذا ما نراه بوضوح حين نقوم بتحليل تطور (الخبر التاريخي) وأشكال تمثُّله، فما يَرِدُ في الأسفار الخمسة من الكتاب المُقدَّس لليهودية، من «أخبار» ونظائرها في كتب الإخباريين، لا يعني أبداً، أنَّ العرب ماثلوا «ثقافتهم الخَبَرية»

سرقة أساس الكعبة

نصّ ابن حبيب

«ـ فهمَّت مُضَر ـ القبيلة ـ من إياد ـ القبيلة ـ ظَفَراً فقالت لهم إياد: أجلّوا لنا ثلاثاً لا نساكنكم أرضكم. فأجلّوهم ثلاثاً فظعنوا قبل المشرق. فلمّا ساروا تبعتهم عدوان حتى أدركتهم فقالوا:

ـ ردّوا علينا نساء مُضَر المتزوجات فيكم.

فقالوا: لا تقطعوا قرابتنا اعرضوا على النساء فأيةُ امرأةٍ اختارت قومها رَدَدْتُموها. وكانت إياد حين أرادت الظعنَ ـ عن مكة ـ في آخر ليلة عمدوا إلى الركن ـ من الكعبة ـ فحملوه على بعيرهم فلم يَقُمْ البعير فحوّلوه على آخر فلم يَقُم فدفنوه تحت شجرة وانطلقوا. فلمّا فقدتهُ مُضر قالت الخُزاعية لقومها:

ـ خذوا على فَهْم وعُدوان وجميع مُضَر إنْ دللتموهم عليه ليولينَّكم البيت.

فجاءوا فَهْما وعُدوان فقالوا:

ـ أرأيتُمْ إنْ دللناكم على الركن أتجعلوننا ولاته؟

ـ قالوا: نعم...».

(المُنمّق: ٣٤٩)

مع النصّ التوراتي، بقدر ما يعني أنّ كلاً منهما ارتكز إلى الأصل ذاته، فهي مَرْويات مُتَنَاقَلة وراسبة في مجتمعات القبائل.

ولذلك، إن مهمة الباحث المعاصر على مستوى قراءة هذه النصوص، تنحصر في نِطاق الفصل الناجز، النهائي والحقيقي الخلاّق بين ما هو «تشريعي ـ ديني» قديم سابق على اليهودية، وبين ما هو «خبر تاريخيّ» مُتَنَاقل، ذلك أنّ النّص الديني سواء أكان هذا نصّا توراتياً أم إنجيلياً أم قرآنياً يتضمنُ ـ بالفعل ـ مستويين أو «سطحين»: خبر التشريع، وهذا نجده في الجوانب الدينية المحض التي عالجتها الكتب السماوية المقدسة مثل أشكال التحريم في الطعام والنهي والأوامر والعبادات والشعائر والطقوس والطهارة وأنظمة الذبح والميراث والزواج. و«خبر التاريخ»، وهذا نجده في القصص المَرْوية عن الأنبياء والمعجزات والشخصيات والأبطال والجماعات (مثل قصص إبراهيم وموسى والمسيح وداود وذي القرنين ويوسف ويعقوب ويفتاح الجلعادي وجالوت وثمود وسليمان). بهذا المعنى فإن «الخبر التاريخيّ» في النصوص القديمة، تطوّر داخل بُنية سردية ميثولوجية اختلطت بالتشريعات والأساطير.

انطلاقاً من النقطة الجوهرية هذه، يمكن تَفهُّم اختلاف العرب حتى اليوم، حول نسب «قحطان» واسمه، بوصف هذا الاختلاف جزءاً من إشكالية الأنساب الكبرى، التي تتعلق بالأسماء والألقاب وتداخل القرابات.

إن استمرار تقاليد الصراع بين «الراعي» و«الفلاح» في الثقافة الرعوية القديمة، تتجلى في تطورها، تالياً، إلى صراع عدناني ـ قحطاني وشمالي ـ جنوبي، وهو ذاته الصراع الذي أبرزته التوراة في صورة تنازع بين «عيصو» و«يعقوب».

نسب قحطان

«... واختلفَ الناسُ في انساب قحطان. فحكى هشام بن الكلبي عن ابيه والشرقي القُطامى انهما كانا يذهبان إلى انّ قحطان - ابن الهميسع بن نبت وهو نابت بن إسماعيل ويحتجّان لذلك بوجوه عدّة من الاخبار. وحكى ابن الكلبي انّ اسم قحطان هو يَقْطُن بن عابر...».

(نصوص ابن الاثير، الكامل والمسعودي: ٢: ١٩١، ١٩٢)

[١]

إذا كان قدماء العرب اختلفوا حول اسم قحطان، جدهم الأسطوري الثاني بعد عدنان، وما إذا كان هو الاسم نفسه الوارد في التوراة في صيغة «يَقْطُن»، وتساجلوا طويلاً في البلاطين الأمويّ والعباسيّ، حول مكانة قحطان ومنزلته ونَسبه الممتد إلى «عابر» (انظر الملحق: نسب قحطان) فإنهم اتفقوا، وبإجماعٍ يكاد يكون مدهشاً في نوعه، على أنّ اليمن القديم هو الوطن التاريخيّ الذي هاجرت منه كلّ الجماعات والشعوب والقبائل، التي وُجدت، تالياً، في نطاق الجزيرة العربية مثل: العماليق وجُرْهُم وقطُورا وعَبيل وثمود وطَسَم وجَشَم وجديس وسواها. وفي سياق هذا الإجماع، وردت إشارات من جانب إخباريين، نقلوا على الأرجح عن مصادر مكتوبة لم تصلنا ولم يذكروها بالاسم، ولكنهم أسندوها بسلسلةٍ من الروايات المتواترة لتوطيد صدقيّة هذه الإشارات، يمكن أن تبرّر طريقتنا في تفهم مغزى الأنساب الواردة في هذه النصوص، فهذه القوائم لن تُفْهَم قط إلاّ إذا رُبطت بتقاليد الزواج والختان ومائدة الطعام وطقوس العبادة.

والحقيقة التي لا مناص من تقبّلها، وقد تكون مفاجئة، هي أنّ القدماء تمتّعوا بحرية أكبر، ممّا لدينا، في التعاطي مع التوراة ككتاب «أخبار قديمة» لا ككتابٍ دينيّ وحسب، وهم استنبطوا منها أسانيدَ غير مباشرة لمرْوياتهم من دون أدنى حرجٍ أو ظلال للمحاكاة. ولكن اعتبارها «كتاب أخبار قديمة» لا يُبرّر بأيّ حال من الأحوال القول بتاريخيّتها أو اعتبارها «وثيقة» تاريخية، ولذا فإن استخدامها في حقل البحث التاريخي عن العلاقة بين الأنساب والأنساق الحياتيّة

القديمة، يتطلب تفكيك هذا الكتاب: شطرةُ إلى شطرين (سطحين) ومعالجة كل شطرٍ على نحوٍ منفصلٍ عن الآخر.

يبدو هذا المدخل ضرورياً، لإعادة تحديد منطلقات النقد الذي يتعينّ استخدام أدواته في البحث التاريخي، عن العلاقة بين أنساب العرب وبني إسرائيل بـ «مجاعة كنعان» أو «مجاعة مكة».

أ ـ خصومات في البلاط

مفاخرات الراعي والفلاح

«أنا وأنت، أيها الراعي، أنا وأنت

ما الذي يدفعني إلى التنازع معك؟

دَعْ أغنامك تَقْضُم عُشْب الضفّة

دَعْ أغنامك ترعى في حقولي المزروعة.

دعها تأكل شعيري...».

ـ ديوان الأساطير ـ (١)

إنَّ للخلاف الناشب في صفوف المسلمين ـ والعرب قديماً ـ حول نسب «قحطان» والذي صاحبه بصورة مثيرة ولازمه، مع الدولة الإسلامية، خلافاً من نوعٍ آخر موازٍ، أخذ طابع التفاخر بين النزاريِّين والقحطانيين، أهميةً خاصةً في إطار هذه التِقْنية التحليليّة لقوائم أنساب العرب، فهو خلاف يعكس ببلاغة نادرة، نوع المشكلات الناجمة عن الفوضى والاضطراب في الهويّات ونمطها.

لقد استلزمَ تَبلْور هويّة عربية جديدة مع الإسلام، عنايةً خاصةً بالأنساب فرضتها حاجة الإسلام الوليد، نفسه، للتعريف بهويته كديانة مُنتَسِبة إلى عالم التوحيد الأول، كما تطلّبتها حاجة القبائل المنتصرة، للتعريف بنفسها هي أيضاً. بهذا المعنى برزت قوائم الأنساب في إطار «مشكلة هويّة». بيد أن هذا الإلحاح على بَلْورة الهوية الجديدة، المُطَبِعَة بطابع انتصار دينيّ شَطَر العالم القديم برمّته إلى عالمين متعارضين (مسلم) و(كافر)، سرعان ما بدا إلحاحاً على اكتشاف «الأصول المُقدَّسة» الممتدَّة إلى إبراهيم فعابر. كلّ انتصار لجماعة يجلب معه نشوة أو إحساساً بـ «أصل مقدّس» يمتدُّ بعيداً من شجرات «أنساب الآلهة» والجدودُ والآباء القدامى، وبطبيعة الحال، كانت حاجة العرب لإعادة

تعريف أنفسهم كجماعة «خاصة» متميّزة مع انتصار الإسلام، تفوق الوصف، وهذا أمر مفهوم مع صعود أدوار أيّ جماعة بشرية بصعود دورها الدينيّ. ولذا استلزمت هذه الحاجة أول ما استلزمت المبادرة إلى نشر قوائم بأنساب قبائل العرب وإعدادها استناداً إلى «سجلاّت» أولية محفوظة، وإلى ما تناقلته القبائل والنسّابة شفاهياً من أصول وجذور، وكان تدوين سجلّ جديد «للآباء» الذين اتّصل بهم العرب في طفولتهم البعيدة، قد فرَضَ ومنذ البداية، مَدًّا للنسب حتى «آدم»، إذْ ما دام الإسلام هو امتدادٌ لـــ «إسلامات» قديمة تجلّت في ديانات توحيدية متعاقبة، سابقة، كانت الرسالة الجديدة تتويجها الأخير، فإن العرب في هذه الحالة، يملكون الامتداد ذاته، فهم أبناء «إسماعيل» وإبراهيم و«عابر» وآدم كذلك. بهذا المعنى نُسّب العرب إلى «إسلام» أوّل وقديم وأزليّ، كانت الحنيفيّة الإبراهيمية أحد تجلياته.

في هذا الإطار نشبَ الخلافُ حول مَدِّ الأنساب إلى «شجرة مُقدّسة» وأزلية تبدأ بـ «آدم» و«عابر»، وبطبيعة الحال شغلت مسألة نسب «قحطان» حيّزاً مهماً، فهل هو ابنٌ لإسماعيل؟ أم هو ابن لعابر؟ هذا الاختلاف حول نسب «قحطان» رأى فيه المسعودي (٢: ١٩٢) خُلاصة من خُلاصات الخلاف بين النسّابة والفقهاء حول شجرات الأنساب العربية، واستناداً إلى ابن الكلبي (٢٠٤ هـ) نقلاً عن والده الكلبيّ أشهر نسّابي العرب فإن «قحطان» هو:

> «ابن الهُميسع بن نابت بن إسماعيل بن إبراهيم ــ ع ــ وأنهما ــ الكلبي وابنه ــ يحتجّان بوجوهٍ من الأخبار، منها ما روي عن النبيّ ﷺ أنّه مرّ على فتيةٍ يتناضلون في الرمي فقال: إرموا بني إسماعيل فإن أباكم كان رامياً».

نصّ البُخاري

بنو إسماعيل الرماة

«قال النبيّ ﷺ: ارموا يا بني إسماعيل؛ فإن أباكم كان رامياً.

إرموا وأنا مع ابن الأدرع ـ رجلٌ من خُزاعة ـ فألقى القوم نبالهم وقالوا: يا رسول الله: مَنْ كنت معه فقد نَضَل (فاز)؟ فقال: ارموا وأنا معكم جميعاً...».

نصّ التوراة

«وكان الله مع الصبيّ ـ إسماعيل ـ فأقام في البريّة وكان رامياً بالقوس وأقام ببريّة فاران واتخذت له أمهُ امرأة من أرض مصر...».

(تك: ٢١/٩ ـ ٣٠)

وفي هذه الحالة، يصبح «قحطان» حفيداً لإسماعيل (انظر الملحق). لكن مجتمعاً جديداً مُشتَغرِقاً في حمى البحث عن جذوره، مع صعود دوره العالمي، سوف يستعيدُ دون تردّد، كلاماً منسوباً للنبيّ انحازَ فيه إلى «خُزاعة» كما توهم البعض، فيما هو موجه إلى العرب كافة، ليستخلصَ منه تصوّراً إضافياً عن تحدّر سلالاته كلها من صُلب «إسماعيل»، حتى وإنْ اقتضى ذلك دمج «عرب الجنوب» في هذا النسب. وهذا هو بالضبط فحوى قول النسّابين أن «قحطان» يتحدَّرُ من سلالة إسماعيل، وبحسب نصّ ابن الكلبيّ فهو ابن للهميسع بن نابت بن إسماعيل. كان تَنْسيبُ «قحطان» إلى إسماعيل أوّل علامة من علامات الهيمنة التي سعى إلى فرضها عرب الشمال مع انتصار الإسلام، الذي رأى إليه بعض العرب إلى أنّه انتصار «عدناني» شمالي.

نصّ المسعودي: ٤، ١١٩
حوارية هجاء القبائل

«قال: لا والله ما أنا من باهلة. قالت: فممَّن أنت؟ قال: رجلٌ من بني فَزارة. قالت أتعرف الذي يقول ـ البسيط ـ :

لا تأمنَنّ فزارياً خلوتَ به على قلوصكِ وأُكتبها بأسيار
لا تأمننَّ فَزرياً على حُمرٍ بعد الذي امتلَّ أيرَ العيرِ في النارِ
قومٌ إذا نزل الأضيافُ ساحتهم قالوا لأمّهم: بولي على النار

قال: لا والله ما أنا من فزارة. قالت: فممَّن انت؟ قال رجل من (بني مرّ). قالت: أتعرف الذي يقول:

إذا مُرّيةٌ خضَبت يداها فزوّجها ولا تأمن زناها...».

ورَدَ حديث النبيّ ﷺ هذا في «صحيح البخاري» (٤: ١٧٩) لكن استخدامه في النزاع لم يَخلُ من تلاعب. وبالعودة إلى هذا الحديث وإلى الإطار التاريخي لصراع العدنانيين والقحطانيين، سوف يَتَّضحُ نوع الخلاف وطبيعته المتراكبة والنتائج التي يَخْتَزِنُها، إذْ استخدمَ الشماليون (العدنانيون، النزاريون) من فُقهاء وقُرّاء ومفسّرين، طاقة هذا الخلاف القصوى، باستخدام حديث النبيّ ﷺ الذي عنى به العرب بوجه الإجمال لا فرعاً منهم، كمادةٍ ساخنة لسجالٍ ضد نزعات جنوبية صادرة عن المُقاتِلة اليمنيين والنسّابة، كانت أطلّت برأسها عشية الفتوحات الكبرى المبتدئة بفتح مكة، تجسيداً لطموحات الانفراد والاستقلال بـ «هويّة» خاصة، وبقائمة أنساب خاصة أيضاً لا ترتبط بـ (إسماعيل) وقائمة أنسابه. هذه الطموحات المُغْلَنَة، كانت ردَّ فعلٍ متوقعاً إزاء ما فُهِمَ، أنه نوع من «هيمنة» بدا أنها

تستيقظ بكل عنفوانها عند عرب الشمال، الذين رأى بعضهم إلى الإسلام كانتصارٍ عدناني. ويبدو أنَّ القحطانيين، عرب الجنوب، تنبّهوا مبكراً إلى التغيّر في التوازنات العصبيّة مع فتح مكة، فهذه المرة فتح العدنانيون مدينتهم المُقدَّسة وانتزعوها من أيدي الوثنيين، تاركين خلفهم جموعاً قحطانية، على الرغم من حماستها للإسلام، فإنها كانت تتمنّاه ديناً صادراً عن تربتها هي. ولطالما كانت القبائل القحطانية المُشَبّعة بالغرور، والتي لا تكفّ عن الحنين إلى دولة سبأ وحمير وإلى ذكريات الاجتياح العسكري لمكة، وتعيين الولاة فيها وفي سائر الحجاز في الماضي، تستذكر مع فتح مكة، دورها القديم، فقد كان أمراً طبيعيّاً أن تشعر بالنفور من سياسة الإلحاق الجديدة، المُعَبّر عنها بوضع جَدِّها الأسطوري «قحطان» كابن لإسماعيل. ولشدّ ما بدا فتح مكة منظوراً إليه من هذه الزاوية وحسب، وكأنه كان يَخْتَزِنُ تاريخاً غابراً من الأحلام والطموحات التي لا تَني تولِّدُ طموحاتٍ وأحلاماً جديدة، فعلى نحوٍ ما، كشف الحدث التاريخي (فتح مكة) من بعض وجوهه غير المرئية، عن صعود قوى عدنانية طموحة مثَّل الإسلام، بالنسبة إليها، نهاية تاريخ كامل من هيمنة اليمن. ولذلك جاء حادث «السقيفة» بعد وفاة النبيّ ﷺ واحتكار قريش للخلافة، بإقصاء المطالبات القبلية وإبعادها بتقاسم أو توزّع جديد للأدوار، ليلقي بظلاله الثقيلة على المَشاعر المحتدمة، وليكشف كذلك عن نوع الاختلال في التوازنات العصبية.

كان ردّ القحطانيين على ثقافة الإلحاق القَسْري لـ «قحطان» ضمن النسب الإسماعيلي، يقتصرُ في البداية على نشر قوائم قديمة زعم الهمداني (الإكليل: ٢) أنّه اطّلع على بعضها، تتضمن نسباً منفرداً لـ «قحطان» يصبح فيه إسماعيل نفسه ابناً لـ «قحطان». والأمر المؤكد في هذا الصدد، أنَّ انتصار

الإسلام الذي انبثق في تُربة الشمال الزراعي كدينٍ عالمي جديد يتخطّى الأديان السابقة، وسائر العبادات المحلية التي عرفتها القبائل، بمن فيها اليهودية التي لم تكن متجذِّرةً، ونُظِرَ إليها باستمرار، بوصفها «ديناً أيقونياً» يخصُّ سلالة صغيرة مندثرة، كان للوهلة الأولى قد عُدَّ، ومن زاويةٍ ما، على الأقل في نظر بعض القبائل الشمالية المزهوّة بمكانتها الجديدة، كردٍّ تاريخي على عهودٍ من «الهيمنة» اليَمنيَّة المركزية على الحجاز. ومن المحتمل، أنَّ هذا الانتصار اللامع، أسهمَ في تصعيد نشوة الإحساس بإمكانية فرض نوع من «هيمنةٍ مُضادة» يكون فيها الشمال سيّداً مُطاعاً بعد عهودٍ من التبعيَّة، وذلك بنشر «قوائم أنساب» تجعل من قحطان ابناً لإسماعيل.

عنى ذلك، عملياً، بالنسبة إلى القبائل اليمنية، إلحاقاً قَسْرياً لهم في شجرة أنساب يرونها، في الأصل، مجرد (تفرّع) من تفرّعات شجرة أنسابهم الأقدم، ولذلك لم يتقبّلوا تأويل الفقهاء المسلمين لحديث النبيّ عن أبناء إسماعيل الرُّماة، وارتأوا أن هذا التأويل ابتعدَ كثيراً عن مقاصد الحديث. في هذا الوقت كان القحطانيون يؤلفون ثلاثة كُتل ضخمة: كتلة حمير، والهميسع، وهمدان. ولكن يُفهم من رواية للمسعودي عن أنساب القحطانيين أنَّ: «سائر ولد قحطان من حمير». وهذا تَنسيبٌ خاطئ لا يلقى أدنى قبول عند نسّابي اليمن أنفسهم، وترفضه كهلان نفسها التي تُدرج في أنساب حمير.

الهَمَيْسع

«ـ قال الجوهري: الهمَيسع بالفتح: الرجل القويّ.
قال الجوّاني: بفتح الهاء على وزن السميدع.
قال السهليّ: وتفسيرهُ الصّراع وأمّهُ حارثة بنت مرداس بن زُرَعَة ذي رعين الحميري».

(نصّ الشامي: ١: ٣٥٤ سيرة خير العباد)

ـ قائمة عابر: من الأنساب إلى اللغة

هذه الخلافات المتراكبة والمُعقَّدة حول نسب قحطان واسمه، لا تكاد تتوقف عند هذا الحدّ، فالمسعودي ـ مثلاً ـ وعلى الرغم من إدراكه لعمق المشكلة واضطراره إلى استعراض

آراء المختلفين، يجد نفسه مُنساقاً إلى مزاعم مثيرة: (والواضح من أنساب اليمن وما تُدين به كهلان وحمير ابنا قحطان إلى هذا الوقت ـ عصر المسعودي ٣٤٦ هـ ـ في نسب قحطان أنّه ابن عابر) (٢: ١٩٢) وهي مزاعم تردّدت بكثرة في كتب الإخباريين المسلمين، فهم جعلوا من «يَقْطُن» الوارد في سفر التكوين اسماً مرادفاً لـ «قحطان» وقالوا إنّه ترجمة من العبرية إلى العربية فمثلاً، يجعل ابن الأثير (١: ٥٧) من عابر أباً أعلى لقحطان: «وجُرْهُمْ بن يَقْطُن بن عابر. وحضرموت بن يقطن، ويَقْطُن هو قحطان» ويفسّر ابن الكلبي، بحسب قول المسعوديّ، اسم يَقْطُن هذا بـ (الجبّار) ويقول إنه: (ابن عابر). وفي (التيجان) لوهب بن منبه يظهر (الهميسع) حفيداً لـ (عابر) فهو «هميسع بن همر بن عَمْيل بن عابر» ولكن، وطبقاً للنقوش اليمنية التي حصل عليها علماء الآثار، فإن (عَمْيل، عمئيل) الوارد في نصّ وهب، هو متحوّلة صوتية عن صيغة من صيغ (عمّ إيل) وكنا لاحظنا كيف أن (عمّ) وهو اسم الإله العربي القديم، صار اسماً لجماعة حملت اسمه ووردت عنها أسطورة (بني عمون) في التوراة، والأمر ذاته ينطبق على اسم «السميدع» الذي يرد في بعض النقوش في صورة (يدع). كما أن (سم) (اسم) تتردّد بكثرة في قوائم ملوك سبأ مثلاً، (سمه علي) و(يدع إيل ذرح) و(يدع إيل بين). وفي كتابةٍ قصيرةٍ من عام ٥٤٢ بعد الميلاد، يرد النص التالي: ثبع أمر بن سمه علي (جواد: ٢)، ومع ذلك يزعم نسّابة اليمن أن حمير وكهلان هما ابنا سبأ وهو عبد شمس (التيجان). وهذا ـ برأينا ـ مصدر آخر للتشكيك بوجود (عبد شمس)، أو (أُميّة بن عبد شمس) الأب الأعلى للأمويين كشخصيّة تاريخية.

(قائمة التيجان)
في ملوك حمير
- حمير
- وائل بن حمير
- السكسك بن وائل
- يعفر بن وائل
- عامر ذو رياش
- شداد بن عاد
- الصّعب ذو القرنين
- شرحبيل
- بلقيس
- رحبعم بن سليمان
- عمر بن الحارث بن مضّاض
- بتصرف - عن وهب بن منبه.

يَتّضحُ من هذا الإطار العمومي، والمُقْتَضَب للغاية، أنَّ مشكلة قوائم الأنساب قادت في النهاية، إلى تفجير الحساسيات الثقافية التي سوف تتمحور حول اللغة، أيّ لغةٍ تكلم بها قحطان؟ هل هو، ابن لعابر أم لإسماعيل؟ هل إسماعيل ابن لقحطان أم هو والده؟ بهذا المعنى فإن السجالات التي دارت حول نسب «قحطان» الجدّ الأسطوري لليمنيين، تخطّت من الناحية الفعلية حدود التنافس القبلي والنزاع حول «تقاسم» من نوعٍ ما للسلطة، إلى إثارة مسألة اللّغة (لسان قحطان) وصلته بالعبرية أو السريانية، وبدا، آنئذٍ، أن هذه المسألة تكاد تنحصر في نطاق نشأة اللغة العربية وظهورها، فهي «أزلية» و«مقدّسة» وتَنْتَسِبُ، مثل القبائل، إلى شجرة أنساب قديمة.

هذه المشكلة المتفجّرة والمصاحبة للنقاش حول الأنساب، حوّلت الاهتمام جزئياً من «حقل الأنساب» إلى «حقل التاريخ» فصارَ أمراً مألوفاً في روايات الإخباريين المتعصّبين، الربط بين وصول إسماعيل إلى مكة بعد «حادث الطرد» الأسطوري، وبين ظهور اللغة العربية. كان إسماعيل حاضراً، بقوة، في هذا التدافع المتواصل والمثير للخيال، صوبَ إيجاد «شجرة» أو جذر مقدّس للغة، على غرار الآباء، يرتفع بها نحو أصل بعيد. ولذلك عاد الفقهاء والنسّابة المتساجلون حول نسب قحطان، وما إذا كان والداً لإسماعيل أو ابناً له، وما إذا كان (عابر) أباً أعلى لهما، إلى مناقشة أصل اللغة العربية، فالزبير بن بَكّار يرى استناداً إلى علي بن أبي طالب (المسعودي: ٢: ٩٢) أنّ لغة ـ لسان ـ إسماعيل هي العربية عملاً بقول النبيّ ﷺ: أوّلُ من فُتِقَ لسانه بالعربية المُبينة إسماعيل، بل إن فقيهاً آخر هو ابن قُطَامى، ارتأى أنَّ عربية إسماعيل كانت أكثر فصاحةً من «عربية يَعرُب» بن قحطان وبقايا جُرْهُمْ (سيرة خير العباد، ١:

٣٥٧، ٣٥٨). أما الأزرقي (أخبار مكة: ١: ٨٦) فيعتقد أن العربية كانت قديمة، وقد تكلم بها العماليق وجُرْهُم، وأنَّ إسماعيل رأى: (قوماً عَرَباً، وكان اللسانُ عربياً، فلمَّا سمع لسانهم وإعرابهم سَمِعَ لهم كلاماً حَسَناً). لكن المسعودي يُبدي شكاً قوياً بوجود لغة عربية تكلمت بها جُرْهُم أو أن يكون إسماعيل تعلّمها من هذه القبيلة (٢: ١٩٤) ويقول:

«وجدنا لغة ولد قحطان بخلاف لغة ولد نزار ومَعدّ، ما يقضي بإبطال قول من قال إن إسماعيل أعرَبَ بُلغةِ جُرْهُم. ولو وجب أن يكون إسماعيل إنّما كان عربي اللسان لأجل جُرْهُم ونشوئه فيها، لوجَبَ أن تكون لغتهُ موافقةً للغة جُرْهُم أو لغيرها مِمّن نزلَ مكة».

لغة قحطان
(لسانه)
«.. ونزار تأبى أن يكون إسماعيل نشأ على لغة جُرْهُمْ. ووجدنا لغة قحطان بخلاف لغة ولد نزار بن معد...».
(المسعودي: ٢: ١٩٣)

إقصاء القحطانيين عن شجرة اللغة العربية «المُقدّسة»، كان استطراداً في سيرورة إقصاء آخر، يبدأ بقوائم الأنساب ولا ينتهي في الحصول على حق التطلّع إلى توزّعٍ جديد للسلطة والنفوذ داخل إسلامٍ مُتنامٍ ومزدهر. ولذلك جاءت دعَاوى الفصل بين لغة إسماعيل العربية، ولغة قحطان غير العربية، تتويجاً للنزاع حول الأنساب وتعبيراً عن الرغبة في تكريس شجرتي النسب العدناني والقحطاني. هذا الانقسام (الانشطار في اللسان والنسب) كان يَخْتَزِنُ بُعْداً جديداً اتّضح سريعاً، مع صعود وتنامي (الدور المسلح) الذي لعبه القحطانيون مع الفتوحات الكبرى للإسلام، وتحرير الشام من النفوذ البيزنطي. إذْ لعب اليمنيون (القحطانيون) دوراً متعاظماً في الفتوحات، وهو أمرٌ سمح للمقاتلة (المسلحين) داخل بنية الجيش الإسلامي، بأن يشكلوا قوةً ضاربة فرضت حضورها في قلب السجال حول نسب قحطان ولسانه واسمه. لقد أصبح اليَمنيّون قوة يصعب تخطّيها مع تشابك مصالح البلاط الأموي بمصالح القبائل اليمنية، بدءاً من عصر معاوية بن أبي سفيان (٤١ ـ ٦٠ هـ)، وهذا ما

يفسّر سرّ إلحاح النسّابة العرب (اليمنيون) على الربط بين عبد شمس وسبأ، حيث جعلوا من (سبأ) اسماً مرادفاً لـ «عبد شمس» والد أمية الأسطوري. بل إن زياد بن أبيه، وبُعَيد استلحاقه بشجرة أبي سفيان، بادر إلى تأليف كتاب عن «مثالب العرب» تضمَّن تجريحاً بقوائم الأنساب العدنانية وطعناً صريحاً بـ (مناكح قريش).

هذا الطعن المفاجئ وغير المتوقع، بقوائم الأنساب العربية العدنانية على وجه الخصوص، كان يعكس التغيّر الدراماتيكي في التوازنات العصبية الجديدة داخل البلاط الأموي. ولكن وبعد نحو قرنين من وفاة معاوية سوف يكتب أبو عُبَيدة مُعمَّر بن المثنى، الذي كان جدّه يهودياً، كتاباً عن مثالب العرب (ت ٢١٠ هـ) كما يكتب ابن غرسّة رسالته في تفضيل العجم على العرب ليُعيد، بذلك، النقاش إلى نقطة انطلاقه.

(إكمال الكمال: ٣: ٨٣)

«... وكان انس بن مالك يحفظ اشعاراً في مثالب الصحابة».

يعكس هذا الطعن بأنساب العرب، بمقدار أكبر مما نتوقع، نمط التوترات التي استمرت في البلاط الأموي والعباسيّ تالياً، ولكن من جهة ثانية فإن هذا الطعن الجريء، كان يَصدرُ عن مسلمين عاشوا أبهة الإسلام الأول، وثراء وغنى تجربته وتطلّعاته العالمية، وهو لامسّ بشجاعة لُبُّ المعضلة بإعادة طرحها في سياق التعرّف على «مناكح العرب» القديمة، أيّ، التعرّف على أنماط الزواج التي أفضت إلى هذا التشابك، وإنْ يكن بدوافع وبواعث مختلفة بالطبع. وفي الواقع فإن قوائم الأنساب العربية، في الصورة التي وصلتنا بها، مع تصاعد نمط من التنازع العدناني ـ القحطاني، اتَّخذ هيئة تفاخر بالأجداد والآباء، تضمَّنت كل ما هو متمٍ للتوترات ومتصادم مع المصالح الضيِّقة والقبلية ذات الطابعِ الهامشي، كما هو الحال مع نقاشات الهمداني في

(ابن حجر: تهذيب التهذيب ١: ٤٦٣)

«ووضع ابن الرومي قصيدة في مثالب بني العباس».

(الإكليل) وهو كتاب ضخم من أجزاء عدّة، كُرِّسَ بعضها لسجالٍ شديد الضيق والبَرَم والاعتداد المرضي بالنسب، وربما التعصّب القبلي الأعمى، ضد نسّابة من اليمن، حول أنساب سلالة أسطورية تُدعى (بَنو الصُّوار) زعم الهمداني أنّ الملك الحارث الرائش من صُلْبها، مع أنّ الرائش هذا، كما سنبينُ لاحقاً، لا وجود له في التاريخ الحقيقي.

في هذا الإطار، وفي حدود الحقبة الأُموية من نزاع الأنساب، صَدَر التكليفُ المثيرُ للإعجاب من هشام بن عبد الملك الخليفة الأمويّ، لكل من (النَضْر بن شميل وخالد بن سَلْمَة المخزومي وكانا من أنسب أهل زمانهما) بكتابة مُؤَلَّفٍ جديد يوضّح أنساب العرب، مثالبها ومناقبها. ولكن، وقبل أن يَشرَع المؤلفان في إنجاز هذه المهمة سمعا من الخليفة تحذيراً صارماً، اترُكا قريش وشأنها ولا تَقرَبا ذكرها. وهو تحذير يعكس تغيُّراً جديداً في (مزاج) البلاط الأموي الذي وجد نفسه وقد استنفدَ، جزئياً، بعض وظائف التشجيع على تطاحن العدنانيين والقحطانيين. ومن غير شك، فإن تحذير الخليفة الأمويّ من اقتراب النسّابة العرب من نسب قريش أو مناكحها، إنّما كان مُصمّماً لتفادي أيِّ مسٍّ بنَسب النبيّ ﷺ. والمثير في هذه الحقبة من السجال الإسلامي حول الأنساب، أن أحداً لم يطرح للنقاش «قائمة عابر» التي ضمّت إسماعيل كما ضمّت قحطان؟ فهل كان اسم «عابر» يعني شيئاً آخر غير المعنى الذي يتضمّنه اليوم؟ هذا ما سنعالجه لاحقاً. ولكن لا بد قبل ذلك، من رؤية التطورات التالية في تنازع القبائل في أنسابها إبّان «الحقبة العباسية» من السجال حول قوائم الأنساب، إذْ سرعان ما تردَّدت في البلاط العباسيّ، الأصداء ذاتها، ولكن على نحو أكثر صخباً وإثارة للمشاعر. على وجه التحديد، تفجّر النزاع بين

عابر وقحطان

«... والصحيح في نَسب قحطان أنَّ قحطان بن عابر ابن شالخ بن سالم وهو قينان بن ارمخشذ بن سام ابن نوح. وكان لعابر ثلاثة أولاد: نافع وقحطان وملِكان...».

(المسعودي: ٢: ١٩٣)

العدنانيين والقحطانيين ثانيةً في بلاط مؤسس الدولة العباسيّة، الخليفة الصارم والسّخيّ أبو العباس السفاح (١٣٢هـ). كان مجلسهُ، بحسب الروايات التاريخية، يَعج بزعماء القبائل المؤيدة لبني العباس من الكتلتين المُتصَارعتين حيث تعالت، منذئذٍ، أصوات المُتساجلين دون حرج، وهم يستخدمون إلى أقصى حدّ ممكن طاقة هذا التنازع على الأنساب، بما في ذلك ذخيرة التشهير القبلي المُقْذِع وحتى الإهانات المتبادلة. ويبدو أن بعض القحطانيين المتعصّبين فَخَروا ـ أمام الخليفة السفّاح ـ بمناقِب حمير وكهلان وعابوا، في سياق هذا التفاخر، على العدنانيين (القرشيين) معاشهم وأحسابهم وأنسابهم أيّ، قاموا عملياً بالتشهير العلنيّ بمائدة طعام قريش وسائر العدنانيين ومناكحهم. وفي واحدة من المناسبات غير القليلة حدث ما كان مطلوباً. كان خالد بن صفوان المُقرّب من السفّاح، عدنانياً شديد العصبية، لكنه واحتراماً للخليفة، آثر الصمت على الإهانات البليغة، وفضل عدم الردّ على «مهاترات» القحطانيين الذين صاروا يبالغون في التشهير، وبالطبع آخذين في الاعتبار أنهم يَمتُّون بصلات قرابة دموية للخليفة، فهم بحسب قوائم الأنساب كانوا (أخوال) العباسيين، وبشكل مباشر (أخوال) السفاح نفسه. جاءت المفاجأة وعلى غير توقع، من السفّاح الذي بادر إلى سؤال خالد عن سبب امتناعه عن الرد؟ وفَهِمَ خالد أنّ الخليفة يرغب في ردٍّ عنيف، وفي مواصلة السجال والتفاخر أمامه، ولذا نهض غاضباً وهو يقول لخصومه من القحطانيين المُتْبعين بالغرور والزّهو:

> «يا أميرَ المؤمنين. ماذا أقولُ لقومٍ ليس فيهم إلاّ دابغ جلد، أو ناسج بُرْد، أو سائس قرد، أو راكب عَرْد؟ غَرّقتهم فأرة، ومَلكتْهُم امرأة ودلَّ عليهم هُدْهُدٌ؟».

وعندئذٍ سُرَّ السفاح بالرد، وشعر أنَّ مرافعة خالد الناريّة

الساخطة والتي أذهلت الحاضرين، يمكنها أن تضع التنازع العدناني ـ القحطاني في سياق جديد يخدم مصالح الدولة مباشرةً. بيد أنّ مرافعة خالد بن صفوان، التهكميّة والغاضبة، تكشف مع ذلك، واحدةً من أهم المُتغيّرات في هذا السجال، الذي لم يَعُد مجردَ ارتطامٍ لـ «عصبيّات» فولكلورية متوارثة ونمطيّة، وإنّما غدا، ربما من دون رغبة وتدخل أيّ من الفريقين المُتصارعين، مادةً لصراعٍ سياسيّ، دَخَل البلاطُ العباسيُّ على خط رعايته وتصعيده وتنمية المشاعر الهائجة في سياقه. تجلى هذا المُتغيِّر، بوضوح، في تنبُّه الدولة العباسية مبكراً، إلى أنّ التفاخر والتطاحن حول الأنساب بين الكتلتين الرئيسيتين في المجتمع العباسيّ، أصبح ومن الناحية الإجرائية، نزاعاً خارج السيطرة، وأنّه يَخْتَزِنُ تواتراتٍ شاذّة وعنيفة، ولها فوق ذلك، قابلية تجريدية عالية على التفاقم والانفجار كحربٍ داخلية بين القبائل، في أيّ ظرف ملائم تُظهِرُ فيه السلطة أدنى قدرٍ من الضعف. ولذا أسّس الخليفة الداهية والعنيف، لاستراتيجية شعبية وبسيطة للغاية، ولكنها برهنت على بُعد نظر مدهش في حماية مصالح الامبراطورية. كانت أمام السفاح حقائق أولى ومثيرة، تفيدُ بوجود قبائل عدنانية مُنْتَشية بـ «إسلامها» القَرَشي والخاص ـ بحسب مزاعمها ـ وهي تريد له، في ظل الامبراطورية العباسيّة، أن يظلَّ مُنتَصراً وقوياً ولكن «عدنانياً» أيضاً، تماماً كما ولد، لتكسر به شوكة خصومها من القحطانيين المشهورين بالغرور والكِبَر، الذي طالما ضايقهم وأهانهم، كما تفيد بوجود قبائل قحطانية تؤلف فعلياً، البنية الأساسية في الجيش الإسلامي الامبراطوري في بغداد، وهي لعبت أيضاً، على غرار دورها في الفتوحات الكبرى، أدواراً حاسمة في انتصار العباسيين على الأمويين،

هجاء الراعي للمزارع
نصّ الأشباه والنظائر
(لأبي عثمان بن سعيد بن هاشم ت ٤٠٠ هـ وأبي بكر محمد بن هاشم ت ٣٨٠ هـ).
«قال جرير يهجو حنيفة:
أبناءُ نخلٍ وحيطانٍ ومزرعةٍ
سيوفهم خشبٌ فيها مساحيها
قطعُ الثمار وسقي النخل عادتهم
قِدْماً وما جاوزت هذا مساعيها
لو قيلَ أين هوادي النخل ما علموا
قالوا لأعجازها هذي هواديها
أو قيل إنّ جمامَ الموت آخِذكم
أو تلجموا فَرَساً قامت بواكيها».

مُضَر تهجو اليمن
جرير:
«مُضَرٌ أبي وأبو الملوك فهل لكم
يا آل تغلب من أبٍ كأبينا
هذا ابنُ عمّي في دمشق خليفة
لو شئتُ ساقكم إليّ قَطينا».
اليمن تهجو مُضَر
قال الحميريّ:
سمّوا لنا واحداً منكمُ نعرفهُ
في الجاهلية لاسم المُلكِ مُحتَمِلا
(الأغاني: ٨: ٦٤)

هذا فضلاً عن وجودها الكثيف في المدن والأمصار الجديدة والثرية مثل الكوفة والبصرة. وبإدراكهِ الحصيف لهذه التوزُّعات في «القوة» وللتوازنات العصبيَّة، حيث يقف قحطانيون مشحونون بالاعتزاز المَرَضي وبمشاعر التفوّق، وجهاً لوجه، أمام «عدنانيين مدنيين» انشغلوا بالتجارة بأكثر مما انشغلوا بالحرب، فإن الخليفة السفاح وجد في نفسه لا الكفاءة الإدارية والسياسية وحسب، وإنّما القدرة والرغبة في الآن ذاته، على أن يظلّ ممسكاً بخيوط لعبةٍ بارعة، فارضاً على المتطاحنين حول الأنساب، قبول «هيمنة» الدولة ورعايتها لهذا التطاحن المرير. على هذا النحو، استعرَّ السجال من جديد داخل البلاط العباسي.

مفاخرات الراعي والفلاح
(نصّ سومري)
«ما لدى هذا الفلاح أكثر مني،
ما لديه أكثر مني هذا الفلاح؟
إنْ قدَّم لي طحينهُ الأسود
فأنا أعطيه نعجتي السوداء!
إنْ قدَّم لي طحينهُ الأبيض
أعطيه نعجتي البيضاء
إنْ سكب لي جعته المختارة
فأنا أصبُّ له لبني الأكثر دَسَماً
إنْ قدَّم لي عدسه
فأنا أعطيه أجباني».

«أنانا: كلا لن أتزوج من الراعي
أنا لا أريدُ البستهُ الخشنة
أنا الفتاة الصَّبية أريد الاقتران بالفلاح
الفلاحُ الذي ينتج بكثرة هكذا زروعاً».
- ديوان الأساطير - ١: ١١٠، ٢٢٧
(قاسم الشواف: ١٩٦٦)

- البلاط الصاخب: مجتمع خِراف مجتمع إبل

كانت المادة العضويَّة، والأكثر إثارة من بين سائر مواد هذا التنازع، هي ذكريات المجاعة القديمة. ما من قبيلة إلاّ وراحت تستخدم المادة نفسها ضد منافسيها كسلاح تشهير مُقْذع تذكيراً بـ «عار» سنوات الجوع والشِّدة والقحط ومائدة الطعام المذموم.

ومن جديد، دخلت مائدة الطعام في قلب الصراع حول الأنساب، وتمَّ استذكارٌ مُطرِدٌ لتراثٍ ضخم، من المأثورات والأشعار والألقاب والنعوت والتوصيفات الخاصة بأشخاص، أو أطعمة رديئة أقبلت عليها القبائل ذات يوم بعيد، في عصر المجاعة، ثم استقرّت طويلاً في ثقافتها الغذائية.

إنّ نظرة جديدة إلى صراع «العدنانيين» و«القحطانيين» وإلى انشطار شجرة أنساب العرب إلى «شجرتين» وكذلك إلى المفاخرات الشعرية والمحاورات بينهما، بإحالتها إلى «ثقافة صراع» أسطوري له طابع شديد الرمزية بين «الراعي»

و«الفلاح» أيّ بين البداوة و«الاستقرار» بين «مجتمعات الإبل» و«مجتمعات الخراف» من شأنه أن يكشف بجلاء مدهش عن المغزى الحقيقي لاستمرار هذه التقاليد الشعرية منذ سومر وأكد حتى العصر العباسيّ، كما من شأنه أن يضع هذه المفاخرات الشعريّة الملتهبة بين العدنانيين والقحطانيين في موضعها الصحيح كاستطرادٍ شعريّ، في «ثقافة مفاخرات» قديمة نجدها في الأساطير السومرية والبابلية، بكلامٍ ثانٍ: إن هذا التفاخر بين «المجتمعين» المتنافرين، مجتمع العدنانيين المزارعين من «مربّي الخراف» الذين عاشوا في استقرار طويل، ومجتمع القحطانيين الذين تحوّلوا إلى «بدو» بعد انهيار ممالكهم القديمة في «سبأ» ثم اضطرارهم إلى الهجرة بعد خراب سدّ مأرب، معتمدين من جديدٍ على (الإبل) في تنقلاتهم الشّاقة، كان يرتوي من نبع ثقافي غزير قوامه «مفاخرات سومرية» قديمة وشائعة بين الراعي والفلاح.

ويكاد يكون مستحيلاً، خارج هذا الإطار، فهم المعنى الحقيقي الذي ينطوي عليه هذا التنازع العدناني ـ القحطاني، ومن دون وضعه في النسق الثقافي التاريخي المستمر والمتوارث. لقد اتّخذ هذا التنازع شكله الرمزي في مَرْوية التوراة كصراعٍ بين شقيقين أحدهما عيصو (العيص) المزارع ساكن الحقل، والآخر يعقوب ساكن الخيام. وتماماً، كما اتّخذ عند العرب، شكل صراع رمزي عُبِّر عنه بصورٍ وأشكال لا حصر لها، ترتكز إلى هذا الأساس العتيق، «مجتمع الخراف» و«مجتمع الإبل»، الفلاح والراعي، العدناني والقحطاني. ومن غير أدنى شك، فإن استمرار هذه التقاليد الشعرية ـ كما في الأناشيد السومرية ـ ومن ثم ظهورها في تقليد المفاخرات بين العدنانيين والقحطانيين،

يبرهن على الطاقة الرمزية المذهلة التي كان يَخْتَزِنها هذا التنازع في صورهِ المُتعدّدة. وهو بصفته تقليداً شعرياً قديماً، منذ سومر، فقد كانت أحد تجلياته، في صورة مفاخرات شعريّة داخل البلاطين الأمويّ والعباسيّ.

إنّ فهماً أفضل للبواعث والدوافع الثقافية في هذا التنازع، داخل حقل الأنساب، بين (الراعي) القحطاني و(الفلاح) العدناني، يتطلّب وضع المفاخرات الشعريّة بينهما، في سياق تقاليد قديمة تجلّت أول ما تجلّت في المفاخرات بين (الراعي) تموز (ديموزي) وبين الفلاح (أنكميدو) للفوز بقلب الصَّبية الجميلة (أنانا)، وهي تقاليد شعريّة مستمرة في المجتمع القديم، أخذت أشكالاً مختلفة ومتنوعة.

إذا كان هذا التنازع في العصرين الأمويّ والعباسيّ، هو رجعُ صدىً لثقافة راسبة وتقاليد شعريّة مستمرة، عن (خلاف) أسطوريّ بين البداوة والاستقرار، فإنه سيبدو، ومن زاويةٍ ما، كما لو كان استطراداً مشوَّشاً لسلسلة من التفاقمات والانفصالات المتتالية التي عمّقت الهوّة بين المجتمعين المتنافرين، (مجتمع الخِراف) و(مجتمع الإبل)، بين العدنانيين وأشقائهم من القحطانيين، في سياق تمايز ثقافي جديد مع الإسلام. وكان من شبه المحتَّم، آنئذٍ، أن هذه التمايزات المحتدمة مع عصر الاستقرار العظيم في مدن ثرية، تتطلّب وتستلزم، بَلْورةً جديدة لـ «الهويّات» الثقافية، لا ترتطم بجوهر الإسلام الذي يقوم، من جانب آخر، بتوحيدها ومصالحتها، ولكن وفي الآن ذاته، يُتيح لها الاستمرار في التقاليد القديمة ذات الطابع التنازعي، حول الأهلية والأحقية في امتلاك موقعٍ مفارق. هذا التطلّعُ الطموح إلى المزيد من التمايز والافتراق، يشجع عليه وجود القبائل في عصر استقرار كبير، مع انتصار الإسلام

مفاخرات الكميت الأسدي ودِعْبل الخزاعي

«فابتدأ الكميت وقال قصيدته التي يذكر فيها مناقب قومه من مُضَر بن نزار بن معدّ ويكثر فيها من تفضيلهم ويطنب في وصفهم وأنهم أفضل من قحطان فغضب بها بين اليمانية والنزارية:

لنا قمرُ السماءِ وكلُّ نجم
يشيرُ إليه أيدي المهتدينا
لنا جعل المكارمَ خالصاتٍ
وللناس القَفا ولنا الجَبينا
وما وُجِدَتْ بنات بني نزار
حلائلَ أسودينَ وأحمرينا

وقد نقض دِعبل بن علي الخُزاعي هذه القصيدة وذكر مناقب اليمني:

أفيقي من مَلامِكِ يا ظعينا
كفاكِ اللَّومَ مَرُّ الأربعينا
فإنْ يكُ آل إسرائيلَ منكم
وكنتم بالأعاجمِ فاخرينا
فلا تنسَ الخنازيرَ اللواتي
مُسِخنَ مع القرود الماسخينا».
(المسعودي: ٤: ٦٨)

وفتوحاته، ويبدو أنّه تَملّك وعي الشقيقين المتنازعين ومشاعرهما. والمثير للاهتمام، في هذا العصر، أنّ التنازع حول الأنساب والمفاخرة بأمجاد الآباء والبطولات، تطلّب تذكير القبائل بعضها لبعض بحروبٍ وهزائم وقعت لكل منها قبل الإسلام. وما من قبيلة إلاّ وذكّرت الأخرى بهزيمتها أو تخاذلها في الحروب القبلية، وكان ذلك ذروة التناقض والشذوذ، لأن الإسلام صالحَ القبائل على «ثقافة دمج» جديدة، جعلت منهم أمّةً واحدة.

بيد أن الإسلام، مع ذلك، تراءى كأكبر عملية (خروج) في تاريخ هجرات القبائل من الجزيرة العربية، من الصحراء إلى المدن. وبالفعل، فإن الإسلام منظوراً إليه من هذه الزاوية، هو تَمثيلٌ عميق لفكرة (الخروج) القديمة، الهجرة من مَواطنَ غير عضويّة وصحراوية، إلى عالم عضويّ من الخِصْب والثراء، ومن البداوة إلى الاستقرار، ومن الطبيعة إلى الثقافة.

بهذا المعنى لعب الإسلام التاريخي دوراً حاسماً في تسريع تَعرُّف كل الجماعات القبلية الموحّدة دينياً، ولكن المُتنوّعة والمتشظّية اجتماعياً، إلى «هويّاتها» الجديدة والخاصة وحتى الأيقونيّة التي كانت تتطلع إلى الاحتفاظ بها، إذ صار بوسع القحطاني المملوء نشوة وغروراً بقيمة انتسابه إلى «فرع» أن يكون، وبالمقدار نفسه من الاعتزاز، بالانتساب إلى «أصل»، وأن يمتلئ أيضاً بالنشوة ذاتها وبالغرور ذاته، فهو قحطاني الأصل وهو همداني الفرع أيضاً، بل وحتى أن ينتسب إلى «أسرة» داخل هذا الفرع وأن يكون فخوراً. والأمر ذاته مع العدناني الذي أتاح له الإسلام أن يعبّر عن هويته الجديدة، فهو عربي شديد التعصّب لعروبته جنباً إلى جنب إحساسه بأنّه هاشميّ أو أمويّ أو عباسيّ. هذا الجمع في الانتساب بين «هويّات» صغيرة، أيْقُونيّة، وهويّات فضفاضة أخرى،

الأنساب والدولة
(نصّ عن نزار واليمن)
«... ونمى قول الكميت - الأسدي - في النزاريّة واليمنيّة فافتخرت نزار على اليمن وافتخرت اليمن على نزار. وأدلى كل فريقٍ بما له من المناقب وتحزّبت الناس وثارت العصبية في البدو والحضر.

فنتج بذلك أمرُ مروان بن محمّد الجعديّ وتعصبه لقومه من نزار على اليمن وانحراف اليمن عنه إلى الدعوة العباسيّة.

وتغلغل الأمر إلى انتقال الدولة عن بني أميّة إلى بني هاشم ثم ما تلا ذلك من قصة معن بن زائدة في اليمن وقتلهِ أهلها تعصُّباً لقومه من ربيعة وغيرها من نزار وقطعه الحلف الذي كان بين اليمن وربيعة في القديم، وفُعِلُ عُقْبَة بن سالم بُعمان والبحرين وقتلهِ عبد القيس - القبيلة - وغيرهم من ربيعة وسائر نزار بأرض البحرين وعُمان كِياداً لمعن وتعصُّباً من عُقْبَة بن سالم لقومهِ من قحطان».

(مروج الذهب: ٤: ٧٠)

كان الناظم الخلاّق لذلك التوزّع بين كتلتين متصارعتين. ومع ذلك، بدت «الهيمنة» لا مجرد ثقافة راسخة في مجتمعين متنافرين، هيمنة الراعي على الفلاح (الخراف على الإبل) أو العكس، بل وعلى نحو أكثر تحديداً، تعبيراً عن القوة الجديدة التي تغيّر شكلها مع ظهور الدولة في مجتمع القبائل، ولذا لم يتخلَّ أيّ طرف لا عن مشاعره ولا عن تقاليده حتى في الشّعر، عن مشاعر الإلحاق القَسْري للآخر. وفي حالاتٍ غير نادرة، نُظِرَ إلى الإسلام نفسه كموضوع للتنازع أو جرى الزجُّ به واستخدامه من هذا الطرف ضد طرف آخر.

لقد أصبحت الدولة ذاتها موضوعاً من موضوعات الصراع بين الراعي والفلاح.

ب - من الدولة إلى الثورة: قبائل ضائعة

يروى في هجاء «قُضَاعة» هذا البيت في الشعر (من نتاج العصر العباسي، لا يُعرف قائله: مروج الذهب: ٤: ١٢٤):

«لا يَفْخَرَنَّ قُضَاعيٌّ بأسرتهِ
فليسَ من يَمنٍ محضاً ولا مُضَرِ
مُذَبْذَبونَ فلا قحطان والدهم
ولا نزارَ فخلُّوهم إلى سَقَرِ».

في حيّز هذا الصراع على الأنساب، جرى (نفي) و(طرد) متواصل، عشوائي الطابع وتعسفيّ إلى النهاية، لجماعات قبلية، من قوائم الأنساب، دون هوادة وبدوافع تبدو غير مفهومة البتّة، كما جرى نَزْعٌ مثير للجدل لأصولها العتيقة.

والبيتُ الآنف من الشعر، نموذجي في توصيفه لحدود هذا (النفي) أو الطرد من مجتمع القبائل، فهو يقطعُ بأنَّ لا أصلَ

لقُضاعة مع أنها واحدة من أكبر قبائل العرب، فلا هي يمنية قحطانية ولا هي مُضَرية عدنانية، ولا هي نزارية شمالية.

إنَّ الفكرة التوراتية عن «السبط» الضائع، أيّ القبيلة الضائعة (سبط شمعون)، تقع هنا بالضبط، وفي هذا الحيّز من نفي الأنساب، وهي تتوافق مع أسطورة طرد إسماعيل (يمكن بالطبع مضاهاة شمعون بإسماعيل لغوياً)، إذْ هي تعبيرٌ مكثّفٌ عن هذا التنازع على النسب في إطار الهجرة والترحال والتمايز. وكنا لاحظنا في فصول سابقة، كيف أنَّ قريش أنكرت كليةً، نسب (سامة بن لؤي) بعدما كانت تعترف به وتقرّه ضمن سلالتها، بيد أنها عادت وطردت هذه (القبيلة) غير المُعترف بها، لتضيع في مجاهل التاريخ بعدما ذابت، إلى الأبد، في جماعات أخرى وتلاشت أصولها. ولعلَّ مناقشة مستفيضة لدوافع هذا (الطرد) أو بواعثه بإعادة ربطه بمعضلة الأنساب، سوف تكشف عن السبب الجوهري: الهجرة والترحال.

لقد شُكِّك بنسب «قُضاعة» ونفيها رمزياً، في سياق التمايز الثقافي، إذْ ظلّت هذه القبيلة الكبيرة ضمن الجماعات التي واصلت الانتقال والترحال من موطن إلى آخر، ولا تشبهُ هذه الحيرة في نسب قُضاعة عند النسّابين العرب، سوى حيرة علماء الآثار مع قبيلة (لحيان)، فهي جنوبية وشمالية في الآن ذاته، أيّ: قحطانية ـ عدنانية. بكلامٍ ثانٍ، فإنها عرفت في تاريخها تجربة العيش داخل مجتمعين، أحدهما مُتنقّلٌ وله منازل (موقتة) وآخر مستقرٌ، وبالمعنى الرمزي للتمايز، فقد اندمج مجتمعا (الخراف والإبل) في بنية قبلية واحدة، ولذلك احتار النسّابة في تحديد نسبها. ارتأى بعض النسّابة أنها من «حمير» فهي جنوبية، لكن آخرين، احتجّوا ضد هذا الرأي، قائلين: إنها عدنانيّة، فهي شمالية. وعند

إسماعين

«.. إسماعيل باللام. وفيه لغة أخرى وهو إسماعين. حكاه الإمام النووي. وتكلّف بعضُ الناس له اشتقاقاً من سَمِعَ وتركيباً منه ومن إيل وهو اسم الله».

(نصّ الشامي: ١: ٣٥٧)

القلقشندي (١٤١٨ م) تنتسب هذه القبيلة إلى حمير وهو الأب الأعلى لها، استناداً إلى رواية ابن الكلبي. لكن ابن هشام (السيرة النبويّة) يضعها في نسب عدنان.

كانت المشكلة التِقْنية في تَنسيب القبيلة، تكمن في أنها عُرِفت تاريخياً في موطن لها هو الشَحَر (في اليمن) قبل أن تهاجر نحو (نجران) ومن ثم صوب (الحجاز) وأخيراً (الشام). وبطبيعة الحال فقد لعبت الهجرة المستمرة للقبائل القحطانية، دوراً في تخلخل قوائم أنسابها، إذْ اضطرّت بطون منها إلى الاندماج في قبائلٍ شمالية (عدنانية). كان ظهور الدولة في مجتمع القبائل المُستَقرّة والمهاجرة على حدٍّ سواء، هو المُتَغيِّر التاريخي الذي أعاد وضع التنازع بين مجتمعيّ (الخِراف) و(الإبل) أيّ، بين الراعي والفلاح، في سياق تنازع حول مصدرٍ جديد من مصادر القوة هو الدولة.

مفاخرات

«.. ونهضَ عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن ابي طالب فاخذ ثوباً فدفعه إلى اربعة من غلمانه ثمّ جعل يدخل دور بني هاشم ويقول: يا بني هاشم هذا الكميت - الأسدي - قال فيكم الشعر حين صمتَ الناسُ عن فضلكم، وعرّض دمه لبني أُميّة فاثيبوه بما قدرتم. فيطرح الرجل في الثوب ما قدر عليه من دنانير ودراهم واعلم النساء بذلك فكانت المرأة تبعث ما أمكنها حتى انها لتخلعُ الحلي عن جسدها فاجتمع من الدنانير والدراهم ما قيمته مائة ألف درهم...».

(المسعودي: ٤: ٦٨ ومصادر اخرى)

ويبدو أنَّ الأمويين تنبّهوا إلى إمكانية استغلال هذا الجانب الثقافي الفولكلوريّ العتيق من مادة الصراع المتجدِّدة والنَشِطَة، بكل ما تَخْتَزِنه من محمولات رمزية ومشاعر وصور ثائرة. وهذا ما توضحه بعض أخبار ومَرْويات التفاخر بين القحطانيين والعدنانيين، ومشكلات الأنساب المبثوثة في مصادر عدَّة (مثلاً: ابن رسول، طُرْفَةُ، الأصحاب في معرفة الأنساب، الكامل لابن الأثير، مروج الذهب للمسعودي). والأمر المهم في هذا الصدد، يَتحدَّدُ في النتائج التي أسفر عنها، إذْ تشير رواية المسعودي، بفطنةٍ وذكاء، إلى أنَّ انحياز القحطانيين عرب الجنوب إلى بني العباس في صراعهم ضد الدولة الأموية، لعب دوراً حاسماً في سقوطها، وهو أمرٌ ما كان ليحدث بهذا القدر من الوضوح إلاّ على خلفية «صراع الأنساب» الذي رعاه البلاط الأموي منذ حادثة استلحاق زياد، ثم أخفق تالياً في إدارته بشكل متوازن. لقد انقلب

هذا الصراع من (عنف أدبيّ) بين كتلتين، إلى عنف ضد الدولة نفسها، وهذا ما تكشف عنه الواقعة الخاصة بالأثر المدمّر الذي تركته قصيدة الكميت الأسدي في هجاء عرب الجنوب.

لقد انقلبَ هذا الصراع إلى عنف مسلح في لحظة توتر عالية بلغت ذروتها في ردود الأفعال غير العقلانية، والهائجة، في اليمن وعُمان والبحرين حيث قام الفرقاء بذبحِ بعضهم البعض، وهو ما مهّد الطريق ـ بحسب رواية المسعودي القيّمة ـ أمام انحياز القبائل اليمنية للدعوة العباسيّة الوليدة ومناصرتها. بهذا المعنى، فإن المفاخرات الشّعرية التقليدية، وصورها النمطية، انزلقت إلى أشكال من العنف الموجّه نحو الدولة، تعبيراً عن احتقانات داخلية فالتة عن السيطرة. آنئذٍ، بدا أنّ صراع (الراعي) و(الفلاح) قد بلغ درجة من التناثر والتشظّي، يمكنها أن تهدّد الدولة في الصميم. وفي الواقع فإن أصداء المفاخرات كانت تتردّد، أصلاً، في أرجاء البلاط الأموي حين أُثيرت مسألة نسب قُضَاعة. ويعود السبب الأهم ـ برأينا ـ إلى إثارة هذه المسألة، وبدرجة أكبر مما زعم بشأنها في كتب الأنساب، إلى المكانة التي احتلتها هذه القبيلة داخل التوازنات العصبيّة، فهي لعبت دور بيضة القبّان، وكان البلاط الأموي حريصاً على تنسيبها إلى الشجرة العدنانية لضمان ولائها. وفي قلب ذلك الاحتدام المُطّرد للتنازعات المتراكبة، حيث تختلط دعاوى الأنساب بدعاوى الطموح إلى (القوة) و(النفوذ)، سارع كثيرون إلى التطوّع في عملية ربطٍ محكمة بين نسبهِ ونسب قُضاعة لضمان دعمها.

وفي وقتٍ لاحق، وعلى غير توقع، اندلع نقاش داخلي جديد (قحطاني ـ قحطاني) حول الأنساب، وذلك عندما

نسب الرائش

«وزعم ابن الكلبي أنّ الرائش واسمه الحرث بن قيس بن صيفي بن سبأ بن يعرب بن قحطان. وكان قد ملك اليمن بعد يعرب بن قحطان. وكان ملكه في اليمن أيام الملك منوجهر. وإنّما سُمّي الرائش لغنيمةٍ غنمها فأدخلها اليمن...».

(ابن الأثير: ١: ١١٨)

فجّر الهمداني في (الإكليل: ٢) ـ ت: ٣٥٠ هـ ـ مشكلة أنساب بعض ملوك اليمن القدماء. كانت صدمة الهمداني الداخلية مثيرة، وبدت مصدراً جديداً لتوتراتٍ داخلية مشحونة بعصبيّات «أيقونية». بعضُ جوانب المشكلة التي أثارها الهمداني تتعلق بأنساب (ملوك اليمن) القدماء، وهذا أمرٌ مثيرٌ حقاً، إذْ ما الذي يدعو إلى استذكار تاريخٍ غابرٍ وأسطوريّ مثل تاريخ «ملوك اليمن» وأنسابهم، في عصرٍ كان فيه القحطانيون يمثّلون قوّة داخل الدولة الإسلامية (العصر العباسيّ الأول)؟ يمكن لمثل هذا السجال أن يكون مفهوماً، تماماً، في إطار استذكار شبه جماعي لتاريخ أسطوري من الملوك والأنساب والبطولات، بصفته استذكاراً مُصمَّماً لتثبت مكانة (الراعي) القحطاني في مجتمع الدولة، وامتلاكه لامتياز التفوّق والمفارقة مع الآخر، فهو يملك التاريخ ويهيمن عليه. وإذا عدنا إلى نقاشات هذا العصر، فإننا ندهش حقاً، لإثارة مسألة عرضية وتكاد تكون دون معنى، مثل: وضع الملك الحارث الرائش في شجرة نسب بني الصُوّار بدلاً من وضعه في نسب حمير؟ زعمَ الهمداني في (الإكليل: ٢) أن الحارث الرائش هذا هو:

> «الحارث بن أبي شَدد. وسُمّي الرائش لأنه راش الناس. أي أغناهم بالغنائم».

ووجد الهمداني في بيت شعرٍ منسوب لامرئ القيس (لعلّه امرؤ القيس الحميري) دعماً لوجهة نظره (الديوان: ١٥٨):

> «أزالَ من المصانعِ ذا رياشٍ
> وقد ملكَ الحزونة والرمالا».

وهو بيت شعر ركيك لا يعطي المعنى الذي فهمه الهمداني، ومع ذلك استخدمه كدليل في سجاله. لكن نشوان بن سعيد الحميري وبعد زهاء قرنين ونصف من وفاة الهمداني

(نحو ٥٧٣ هـ) أعاد النقاش مجدداً حول المسألة نفسها، ليسدِّد نقداً لاذعاً لأطروحة الهمداني في الأنساب، وليُعيد وضع (الرائش) هذا في نسب حمير الأصغر.

ولأن نقاشات هذا العصر حول الأنساب، ارتدّت إلى طابع من السجال عديم القيمة والأهداف، فإنها بدت نقاشات عقيمة حول أنساب أسطورية لقبائل لا وجود لها، ولجماعات ضائعة ولملوك لم يوجدوا قطّ في التاريخ. وقد لاحظ محمد عبد القادر بافقيه (دراسات يمنية: أيار/ مايو: ١٩٨٥) أنَّ نقاشات الهمداني حول نسب الحارث الرائش وإلحاحِهِ على تنسيبه إلى (بني الصُّوار) لا يمكن تفسيرها إلاّ بكون الهمداني نفسه، المتعصّب لنسبِهِ، هو أيضاً من نسب (الصُّوار). بهذا المعنى، ارتدَّ النقاش حول الهويّات إلى سجالٍ عقيم حول «هويّات» مُفتَرضة، صغيرة وأيقونية وذات طابع تذكاري. ومع هذا، فإن التاريخ لا يعرف ملكاً بهذا الاسم، إذْ لا توجد أية دلائل أثرية تدعم مزاعم وجوده في أيّ فترة أو حقبة من الممالك التي حكمت اليمن.

يثيرُ اسم الحارث الرائش، الذي لم نجد له ذكراً في النقوش اليمنية، مسألة الصلة بين «لقبه»، هذا الذي تخيّله القدماء من الإخباريين مرتبطاً بعودته ظافراً من معارك وحروب لا نعرف عنها أيّ شيء، وبين تأويل هذا اللقب وسبب حمله، فكل من الأندلسي (نشوة الطرب) ووهب بن منبه (التيجان) وعُبيد بن شَرْيَة الجُرْهُمي (أخبار اليمن) والهمداني نفسه (الإكليل)، يرون أنّه سُمّي الرائش «لأنه راشَ الناس جميعاً. أيّ: أغناهم». ولمّا كان التاريخ يجهل ملكاً أغنى القبائل اليمنية من غزوات وحروب كبرى، فإن من المهم وضع «اللقب» في الإطار ذاته الذي وضعناه لسائر ألقاب القبائل بوصفها تعبيراً عن نمط الحياة. إن كلمة (راشَ) بمعنى

نصّ الأندلسي حول الحارث الرائش

«يُقال له: الرائش الأصغر ويُعرف أيضاً بذي مراثد. وكان لقب الملك قبله من ملوك اليمن: مارب باسم المدينة التي كانوا ينزلونها، إلى أن تبِعَ أهل اليمن وحضرموت الرائش الحارث فعُرِفَ بتبّع. قال صاحب التيجان: وكان قد غزا الهند قبل الرائش من ملوكهم أربعة: سبا وحمير ووائل والسَّكْسَك وأبقوا عليهم خراجاً يحملونه إلى اليمن. فلمّا ولي الرائش وجاءته هدايا الهند رأى فيها من العجائب واللطائف ما حمله على غزو الهند».

(نشوة الطرب: ١١٠)

(أغنى) تحيلنا إلى الكلمة الإنكليزية Rich (رش) بمعنى (غني)، وفي القاموس الهولندي ـ الفرنسي فإن مادة Rich ترد في صيغة Riche وفي الهولندية Rijk. وكما لاحظ علي فهمي خشيم بحق (هل في القرآن أعجمي؟: ١٦٤) فإن الكلمة قد تكون ذات صلة بالكلمة اللاتينية Rix بمعنى (ملك)، وفي رأينا فإن لقب الرائش هذا (وليس اسمه كما افترض الهمداني بغير وجه حق) له صِلة حميمة بعصر الحروب اليونانية ـ الفارسية (٣٣٠ ـ ٣٠٠ ق.م.) عندما كانت هناك كتائب يمنية تقاتل إلى جانب الفرس ضد اليونانيين، إبّان عصر النفوذ الفارسي في اليمن.

ومن المحتمل أن اليمنيين عرّبوا الكلمة حيث تطابق جذراً عربياً يؤدي إلى المعنى نفسه بمكافأة rix مع رش ورائش، ولكن من المحتمل أيضاً أنّ هذا اللقب الذي حمله ملك أسطوري، كان نسبه مادة لسجالٍ بين القحطانيين أنفسهم، هو لقبٌ مستمدٌ من تصوّرات رومانسية تغلغلت عميقاً في وجدان اليمنيين المُتطلعين إلى القوة وأمثولات الثراء والنفوذ والبطولة، وقد نشطتها سلسلة من الأحداث والوقائع البطولية في عصر الحروب اليونانية ـ الفارسية. ومع ذلك فثمة إمكانية أخرى لوضع الملك الرائش هذا، في عصر (ملوك الطوائف) في اليمن، حين استعرت الحروب الداخلية وتمزّقت اليمن إلى مقاطعات يحكمها أمراء من قبائل مُتأخرة. وهو احتمال حقيقي، إذْ ظهرت سلسلة من الأسر الحاكمة، كل واحدة منها ادّعت حكمها لليمن، مع أنها لا تفرض سوى سيطرة جزئية على مقاطعات صغيرة متناثرة.

إن وضع النسّابة العرب لملكٍ ما، في عصر بعيدٍ كل البعد عن العصر الذي عاش وحكم فيه، أمرٌ مألوف، وكمثال على ذلك ما فعله نسّابة اليمن والعرب لملك يمني من القرن

الثالث الميلادي ذكرته النقوش هو (ياسر يَهْنعم)، إذ قام ابن الكلبي ووهب بن منبه (التيجان في ملوك حمير: ٢١٩) وكذلك الطبري (٢/٢) بوضع هذا الملك في عصر أسطوري، مباشرة بعد «بلقيس بنت إيلْشرح» وسمّوه (ناشر النعم)، وهذا لقب مماثل ومطابق تماماً للقب (الرائش). ولذلك فإن مسألة وجود «ملك محلي» باسم الرائش يَنْتَسِبُ إلى حمير الأصغر أو إلى بني الصُّوار، قد لا يكون سوى تعبير عن هذا التطلّع إلى الثراء والقوة في زمن كانت فيه اليمن تتمزّق وتتشظّى دولتها المركزية، حيث نسب الإخباريون لكل من (الرائش) و(ناشر النعم) ـ ٣٨٥ من التّاريخ الحميري، ٢٧٠ م ـ فتوحاتٍ كبرى وغزوات طاولت الهند والسند وبابل، وهو أمر لا يمكن قبوله إلاّ في إطار كونه مَرْويات أسطورية. يُعرّف الإخباريون اليمنيون اسم الملك (الرائش) على أساس أنه الرائش الأصغر، كما يُعرف بذي مراثد، وبينه وبين حمير خمسة عشر أباً، وهو الحارث بن قيس بن صيفي بن سبأ الأصغر (نشوة الطرب: ١١٠). لكن ابن قتيبة (المعارف: ٢٧١) يضع الرائش هذا، مثله مثل الأصفهاني في تاريخه (تاريخ الأصفهاني: ١٠٦) في نسب حمير مباشرة:

> «ولم يزل ولد حمير بعده، فكان مُلْكهم لا يعدو اليمن ولا يغزو أحدٌ منهم حتى مضت قرون وصار إلى الحارث الرائش فكان أول من غزا منهم وأصاب الغنائم وأصلح حالهم فَسمي الرائش لأنه راشَ الناس».

يُفهم من نصوص الأصفهاني وابن قتيبة والأندلسي ووهب وابن الكلبي، والتي تتضمن صوراً نمطية للملوك لا وجود لهم في التاريخ، بل في مَرْويات أسطورية، أن الملك الرائش نجح

ناشر النعم
(ياسر يهنعم)

«في نقش حصل عليه فيلبي: ـ دوّنه [فرعن يزل] فرعان يازل بن ذرنح و[يعجف] رئيس قبيلتي (قشمم) (قشم) و(مذحيم) (مذحي) وذلك بمناسبة بناء صهريجين لخزن المياه لإسقاء أرضين لهما مزروعة بالكروم وكان ذلك في أيام سيديهما (ياسر يهنعم) وابنه (شمّر يرعش) ملكي سبأ وذي ريدان. ويظهر من هذا اللقب أن الرجلين قاما بعملهما هذا في أيام (ياسر يهنعم). وقد قدّر فيلبي تقويم (نبط) إيل بسنة ٤٠ ق.م. وإذا أخذنا بهذا التقدير يكون هذا النص ـ أعلاه ـ قد دوّن سنة ٢٧٦ بعد الميلاد...».

(المفصّل: ٣: ١٤٢)

حروب الرائش

«واوقع - الرائش - بالسند ودوّخ اذربيجان وارمينية وقابلته ملوك الارض بما يقابل به الملوك العظماء وكتب على صخور تلك الاقطار مانحّ لخاطره: إن الرائش بن ذا المراثد. سيّد الاوابد، بلغ من الدنيا أمله. وبقي ينتظر اجله...».

(نشوة الطرب: ١١١)

في توطيد مكانة اليمن وفي ثراء ممالكها المُتعاقبة وازدهارها. وبالطبع من دون تحديد طبيعة هذا النجاح أو العصر الذي عاش فيه. لكن إشارة عَرَضية تَرِدُ عند الأندلسي كفيلة بفكّ هذا اللُّغز، وإزالة الإبهام في (تاريخه) المختَلق، إذْ نقلاً عن الأصفهاني واستناداً إليه، ارتأى الأندلسي أن الرائش «ضمّ حضرموت» إلى مملكة سبأ. وحتى في هذه الحدود، فإن الملك يظلّ ملكاً أسطورياً، ولكن وضعيّته تصبح أكثر قابلية للتحديد، فهو «راشَ» الناس بالغنائم بعد ضمّه حضرموت، بما يؤكد انتسابه إلى عصر «ملوك الطوائف» وليس إلى أيّ عصر آخر. لكن ابن الأثير يضع الرائش هذا في عصر الملك الفارسي (منوجهر) (منوشهر) (الكامل: ١: ١١٨، لايدن ـ هولندا) وإنْ أبقى على الطابع الأسطوري لحروب هذا الملك في الهند، على غرار ما فعل الأندلسي ووهب: (التيجان: ٧٩، نشوة الطرب: ١١١).

> «كان قد غزا الهند قبل الرائش من ملوكهم أربعة: سبأ، وحمير، ووائل والسُّكْسَك، وأبقوا عليهم خراجاً يحملونه إلى اليمن. فلمّا ولي الرائش وجاءته هدايا الهند رأى فيها من العجائب واللطائف ما حمله على غزو الهند، ووصلَ إليها وبنى فيها مدينة سمّاها: الرائش وهي مدينة الهند العظمى التي تسميها الهند: الرائد»

تُعيدُ هذه الحروب الأسطورية في السّرد الإخباري العربي تذكيرنا بالحروب الأسطورية للملك داود في التوراة، بما يدعونا إلى الاشتباه بالمادة الأصلية التي انبثقت منها «مواد» هذه الحروب. ففي حالة (الرائش) و(ناشر النعم) (ياسر يَهْنعم في النقوش) فإن حروب الاسكندر المقدوني وانتصاراته اللاّمعة في كلّ آسيا بعد اجتياح فارس وسقوط (داريوس) (دارا) ملك فارس في معركة «ماراتون ٤٩٠

ق.م.) وإحشورش الأول في معركة «سلامين ٤٨٠ ق.م.)، فإن صورة (بطل عالمي) كانت قد ترسّخت وتداولتها سائر الأمم وراحت تروي أخباراً عنها، كما لو كانت (أخبار) أبطالها هي. لقد أصبحت صورة الإسكندر المقدوني وأبطال اليونان في الحروب اليونانية ـ الفارسية طوال ذلك العصر والعصور التالية، صوراً «محليّة» أيضاً، وباستخدام تعبير الأندلسي (نشوة الطرب) فإن الأمم تنازعت في نسب الإسكندر وكل أمّةٍ تدّعي أنّه منها (الأندلسي: ١١٢):

«ولعلوّ ذكرهِ فقد تجاذبتهُ الأمم. كلُّ أمّةٍ تدّعي أنّه منها».

وفي حالة (الملك داود) في السّرد الإخباري التوراتي، فإن حروبه الأسطورية تكاد تكون رجع صدىً لمَرْويات وأخبار الملوك الآشوريين، ولعلّها رسخت في ذاكرات رواة أخبار التوراة في فترة السبيّ البابلي، حيث جرى تَنْسيبُها إلى بني إسرائيل كحروب عظيمة، وسوف نرى ـ تالياً ـ الصلة بين (داود) و(أدّد) اللقب الملوكي الآشوري. هذه الحروب التي تُدمج فيها «مواد تاريخية» متناثرة، بمواد ومَرْويات أسطورية سابقة عليها، تؤلفُ «بُنية التماثل» التي نجدها في السرد القديم.

ليست هذه الحروب المؤسْطَرَة، حيث ينقلبُ (المحلي) إلى (عالمي) تماماً كما يتمّ وبالطريقة ذاتها، امتصاصُ ما هو (عالمي) في بُنى سردية (محلية)، أكثر من دمجٍ للصور التي سوف يجري، في كل وقت، تَغْطِيمُها بقصدِ الإبلاغ عن الفكرة الرومانسية ذاتها:

بعثُ الحياة في بلدٍ كان يتآكل تحت ضربات الطبيعة الجاحدة، إثر انهيار (سدّ مأرب) وخراب الجنة، ثم ظهور ملوك الطوائف الذين قاموا باقتطاع أجزاء من الدولة

حروب داود

(«لكن الإرميين هربوا من قدّام يسرائيل
قتل داود من إرم سبع مئة راكب
وأربعين ألف فارسٍ
ضرب شوبك رئيس جندها فمات هناك»).

ـ من ترجمة الصليبي الخاصة لمقاطع من سفر صموئيل الثاني عن حروب داود.

(نص كمال الصليبي: ٥٨، المقطع: ١٠: ١٨)

حروب داود
(نص التوراة العربية)

«فانهزمَ الآراميون من وجه إسرائيل. وأهلك داود من الآراميين سبعة آلاف مركبة وأربعين ألف راجل وقَتَل شوفاك».

«وأخَذَ منه داود ألف مركبة وسبعة آلاف فارس وعشرين ألف رجل. فقتل داود من الآراميين اثنين وعشرين ألفاً وأقام داود محافظين في آرام دمشق. فصار الآراميون رعايا لداود يؤدون الجزية».

(صموئيل ١: ٦/١٩ ـ ٣/٢٠)

(المركزية) وتحطيمها. لقد شرعت (مجتمعات الخراف) بتحطيم دولتها التي ضاقت بها ذرعاً، بتفكيكها والاستيلاء على مصادر القوة فيها، حيث بوسع كل قبيلة أن تمتلك، آنئذٍ، جزءاً خاصاً بها من هذه القوة المُوزَّعة. مثل هذا التناهُب للقوة والاستحواذ عليها وإعادة تقاسمها بين القبائل، يحدث غالباً في سياق تحدّر جماعات جديدة وانزلاقها، إلى عالم البداوة وانقلاب (مجتمعات الخراف) إلى جماعات مُتَبدِّية، يمثل ارتدادها عودة إلى الماضي، قطعاً مع الاستقرار لصالح الهجرة والترحال. وليس مثل البدوي، حتى بعد استقراره الطويل، من مُغرمٍ بالعودة إلى الفضاء الرحب للترحال.

يلاحظ نشوان بن سعيد الأندلسي في (نشوة الطرب: ١٤٥) نقلاً عن البيهقيّ، أن ملوك الطوائف ظهروا بعد مصرع (دارا) (داريوس) ملك فارس، وهذا يعني أن الملك الحارث الرائش (المخْتَلق) لم يظهر على المسرح التاريخيّ إلاّ نحو عام ٤٩٠ ق.م.:

> «إن رؤساء اليمن وأذواءها بعد سيل العَرِم لم ينقادوا إلى تُبّع بل صاروا ملوك طوائف.
>
> ووافق ذلك كائنة الإسكندر في قتل دارا ملك الفرس».

لكن وهب بن منبه في (التيجان: ١١٠) يزعم أن المسلمين سألوا ابن عباس عن «ذي القرنين من هو؟» فقال إنّه (الصّعب بن ذي مراثد الذي مكّنه الله في الأرض وأتاه من كل شيء سبباً، فبلغ قرني الشمس وداس الأرض وبنى السدّ على ياجوج وماجوج). وهذه، بالضبط، هي صورة الإسكندر المقدوني في المخيال العربي القديم. ولمّا كنا رأينا مزاعم النسّابة اليمنيين عن اسم (لقب) الرائش وقولهم إنه

ذو القرنين
(بلوغ الأرب: ١، ٢: ٢١٢)
«قال تُبّع الحميري:
قد كان ذو القرنين قبلي مُسلماً
ملكاً تدينُ له الملوك وتَحشِدُ
من بعده بلقيس كانت عمّتي
ملكتهم حتى أتاها الهُدهُد

وقال بعض الحارثيين يفتخِرُ بكون ذي القرنين من اليمن يخاطبُ قوماً من مُضَرٍ:
سمّوا لنا واحداً منكم نعرفهُ
في الجاهلية لاسم الملك محتملا
كالتّبّعين وذي القرنين يقبله
أهل الحجا وأحقّ القول ما قبلا

وقال النعمان بن بشير الأنصاري:
ومن ذا يُعادينا من الناس معشرٌ
كرامٌ وذو القرنين منا وحاتم»

(ذو مرائد) وإنَّه غزا الهند وبابل وفارس، فإن الرائش في هذه الحالة يصبح (أباً) للاسكندر المقدوني ويدخل في قوائم الأنساب اليمنية والعربية، على هذا النحو:

«ذو القرنين الصّعب بن الرائش. وقد اختلفَ فيه اختلافاً كثيراً: فقيل كان نبياً. وقيل كان ملكاً وقيل كان من العرب. وقيل كان من العجم. نشوة الطرب: ١١٢».

تشيرُ الاقتباسات الآنفة من وهب والأندلسي وابن قتيبة، والأصفهاني، وغيرهم إلى أنَّ مَرْوياتهم تتضمن صوراً نمطية شديدة التكرار لملوك آخرين، وردت أخبارهم في مواضع مختلفة من تاريخ اليمن القديم، ولكن لا وجود لهم في مسرح التاريخ الحقيقي، ومع ذلك فهم دخلوا في صُلب قوائم الأنساب حيث إنّ مؤرخاً حصيفاً مثل الهمداني، فجّر نقاشاً صاخباً حول نقل نسب الحارث الرائش من بني الصُّوار إلى نسب حمير الأصغر. وهذا ما يوضّح نوع المشكلات التي تثيرها هذه الأنساب وقدرتها على تفجير حساسيات ثقافية، كانت تلعب باستمرار، دوراً حاسماً في تحطيم الدول وتمزيق نسيجها الاجتماعي.

ج ـ أنساب مُخْتَلقة

على غرار نموذج الخلط بين «الرائش» و«ناشر النعم»، وهو (ياسر يهنعم في النقوش) الذي تحوّل عند الإخباريين والنسّابة إلى أب مباشر للاسكندر المقدوني، وهذا بدوره تحوّل عندهم إلى ملك يمني اسمه (ذو القرنين الصّعب بن الرائش) هناك نماذج موازية ومتماثلة، سارت على الطريق ذاته في تقاليد السرد الإخباري القديم. ويبدو أنَّ طائفة من المؤرخين المعاصرين والمشتغلين في حقل التاريخ العربي،

حروب بني إسرائيل مع أهل مكة

(نشوة الطرب: ١٣١)

«... فَنَشَر النِعَم على الناس حتى سمّوه ناشر النعم.

وكانت في زمانه حروب بني إسرائيل مع أهل مكة وذلك أن التبابعة داست بلاد الشام واستعبدت أهلها. فوجدت بنو إسرائيل فترةً بدخول ناشر النعم إلى المغرب فجمعت جموعاً كثيرة من بني إسرائيل وساروا إلى جزيرة العرب. ثم كان دخول بختنصّر بلاد العرب».

كرّروا، هم أيضاً، نماذج الخلط هذه، وقاموا باستخدام بعضها للتدليل على وجود شخصيات «تاريخية» لا وجود لها في الواقع. إنّ تاريخ اليمن القديم من هذه الزاوية، يعجُّ بشخصيات وأبطال وملوك لم يوجدوا قط، ومع ذلك وضع النسّابة اليمنيون لهم أنساباً وشجرات وفجّروا حولها نقاشاً استمر قروناً عدّة، حتى بات إنكارها أو حتى التشكيك بها أمراً مُتعذراً، وربما يُعدُّ مسًّا بـ «مقدسات» ثقافية.

داود الملك

«وكان داود ابن ذلك الرجل الأفراتي من بيت لحم يهوذا اسمهُ يَسَّي».

«ثم قال صموئيل ليَسَّي: إرسلْ فجئنا به لأننا لا نجلس إلى الطعام حتى يأتي ههنا. فأرسل وأتي به وكان أصهب وسيم المنظر».

(صموئيل ١: ١٢/١٧ ـ ٣١)

وكما أنَّ لـ «داود» الملك في التوراة نسبه الذي يمتدّ مروراً بسبط (لاوي) حتى «عابر»، وله حروب أسطورية و«مملكة» قام المخيال الأوروبي المسحور بالشرق بتعظيمها ومضاهاتها بالامبراطوريات القديمة. وكما أنَّ لـ «سليمان» ابنه، الصّيتَ ذاته، فإن للحارث الرائش وناشر النعم والصّعب ذي القرنين وصيفي بن شمر، وشمَّر يرعش وافريقيس، حروباً أسطورية وممالك مماثلة، سيبدو أيّ نقد لإخبارها أو أيّ مراجعة لمَرْوياتها، ضرباً من ضروب «تدمير التاريخ». وفي واقع الأمر، فإن تدميراً من نوعٍ ما، لهذا التاريخ الزائف سيكون ضرورياً، وممكناً، من خلال نقد قوائم الأنساب بوصفه المدخل اللازم لكل مراجعة حصيفة.

شمر يرعش الملك

«ولي بعد أبيه ناشر النعم بغمدان. وتلخيص خبره أنهم سمّوه تُبّعاً الأكبر وإنْ كان قد تقدمه غيره من التبابعة وهو الذي ذكره الله في كتابه ﴿أهمْ خيرٌ أم قوم تُبّع﴾ لأنه لم يَقُمْ قطُّ للعرب، قائمٌ أحفظ لهم منه...».

ـ نشوة الطرب وسائر المصادر المماثلة ـ

في رأي صاحب (التيجان: ٣٧) وصاحب (نشوة الطرب: ١٣٢) وسائر الإخباريين القدماء الذين نقلوا مَرْويات يمنيّة الأصل مدوّنة أو شفوية فإن (شمّر يرعش) ملك مقاطعة (غُمْدان) اليمنية الصغيرة هو (تُبّع الأكبر)، الذي ذكره القرآن: ﴿أهُمْ خيرٌ أم قوم تُبّع﴾ [الدخان، ٣٧] وهذا جائز ومقبول في هذه الحدود وذلك:

> «لأنه لم يقم قط للعرب قائمٌ أحفَظَ لهم منه يتجاوز عن مسيئهم ويُحسن إلى مُحْسِنهم. وكان بنو قحطان شاكرين له، فضربت به الأمثال».

واستناداً إلى أخباره عند النسّابة والإخباريين اليمنيّين والعرب فقد كان:

«أبوه ناشر النعم قد مات بأرض العجم ودفن في جهة الدّينور فبلغ شمراً أنّ الصُغْد والكُرد عبثوا بقبره ورخامه وزجاجه فنذر شُمَّر ليرفعنّ ذلك القبر بجماجم الرجال».

ويُفهم من هذه المَرْويات أنّ شمر يرعش خاض حرباً ضد فارس في زمان قبّاذ وابنه بلاّس، وأن الملك اليمني هزم قبّاذ.

«وتَحصَّنَ منه قبّاذ الملك بجبلٍ. وقال لابنه بلاّس اقتلني فإني ميتٌ على يد تُبّع: نشوة: ١٣٣»

وطبقاً لهذه المَرْويات فإن شمر يرعش يكون قد اصطدم بقبّاذ ملك فارس نحو ٥٣١ م أيّ على مقربة من ظهور الإسلام. ولمّا كان شمّر هذا ابناً لـ (ناشر النعم) فإنهما ــ في هذه الحالة ــ يكونان قد حكما (غمْدان) في هذا العصر وليس في أيّ عصر آخر. لكن هؤلاء الرواة سرعان ما يعودون إلى وضع الملكين اليمنيين في عصر نبوخذ نصّر أو الاسكندر المقدوني، بل إن السبي البابلي بحسب وهب بن منبّه وسعيد بن نشوان الأندلسي كان في زمن (صيفي) ابن شمر يرعش هذا:

«إن بني إسرائيل الذين أجلاهم بُخْتنصَّر عن القدس إنما دخلوا بلاد العرب وسكنوا في أَيْلَةَ والمدينة وخيبر في أيام صيفي، وأنهم خاطبوه في ذلك فأذن لهم وقال الأرض لله فاسكنوا حيث شئتم».

هذا الدمج المثير للصور والأحداث والوقائع والعصور، يخفي بدهاء (مواد تاريخية) مهمة للغاية، من شأن التحقّق منها، أن يُعيد لنا أجزاء من التاريخ الضائع والمنسيّ. لنلاحظ أنّ الرواة يتحدثون عن ملك (غُمْدان) المقاطعة اليمنية لا عن

حكم اليمن ككل، ومع ذلك فإن هؤلاء الملوك يقومون بحروب ذات طابع عالمي يتجاوز (محليّتهم) ونطاق مشايخهم القبلية. وهذا مصدرٌ آخر من مصادر التماثل في السرّدين العربي والتوراتي، لا يتضمَّنُ أدنى قدرٍ من المحاكاة، بل هما يسيران في اتجاهين مستقلّين ولكن متماثلين في روايتهما لموضوع واحد هو، وجود ملوك في «مقاطعات» صغيرة، يخوضون حروباً ذات طابع امبراطوريّ. فكما أصبحت (حروب داود) انطلاقاً من «مشيختهِ» الصغيرة حروباً كبرى لإخضاع جماعات وشعوب متمرّدة، فإن (ناشر النِعم) (ياسر يهنعم) وابنه شمر يرعش، ثم حفيدهما (صيفي) يخوضون أيضاً، حروباً عالمياً انطلاقاً من غُمدان المقاطعة اليمنية التي ظلّت تحت سيطرة الحميريين. إنَّ إشارة وهب والأندلسيّ وسواهما (كالهمداني ـ مثلاً) إلى انتقال المجلوّين من أسرى بني إسرائيل بعد السبي البابلي ٥٦٢ ق.م. إلى العيش في (يثرب) و(خيبر)، هي إشارة مهمة للغاية على الرغم مما يبدو أنّه طابع أسطوري أُضفيَ على المَرْوية، إذْ هناك شكوك حقيقية، جرّب فحصها كمال صليبي في (حروب داود) و(التوراة جاءت من جزيرة العرب) وخرج منها باستنتاجات رائعة، حول المواضع والأماكن التي أجلي الأُسرى نحوها، فهم لم يُرَحّلوا جميعاً إلى بابل كما يُعتقد وإنّما إلى إماكن داخل الجزيرة العربية أيضاً، وهذه كما يعتقد وهب والأندلسي وسواهما هي يثرب وخيبر.

حروب داود

«وهؤلاء رؤساء الأبطال الذين كانوا لداود، ممن صاروا أقوياء معه في مُلكهِ ليقيموه مع كل إسرائيل ملكاً. اشبعْل بن حكموني رئيس الثلاثين وقد أشرعَ رمحه على ثلاثمئة فقتلهم بمرةٍ واحدة.

ثم إبشاي، أخو يوآب وهو رئيس الثلاثة. هذا أشرعَ رمحه على ثلاث مئة وقتلهم».

(سفر الأخبار الأول: ١١/٥ ـ ٢٥)

إذا كنا قمنا بوضع الرائش وناشر النعم في موضعهما الصحيح كملكين في (مشيختين) صغيرتين جنوب غربي الجزيرة العربية، وفحصنا المرويات الخاصة بحروبهما العالمية، فإن هذا العمل يفترض إعادة فحص أسطوريّة ملك آخر هو

شمر يرعش (يهرعش)، عبر إعادة فحص أنسابه التي تخيّلها الرواة والنسّابة، لأن هذا الاسم أو (اللقب) كما نرتئي، تحوّل عند المؤرخين المعاصرين، بسبب تضارب الروايات الإخبارية وتداخلها، إلى أسماء لثلاث شخصيات أخرى حملت تسلسلاً غريباً، كما عند جواد علي (المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام: ٢، ٣): شمّر يهرعش الأول، والثاني والثالث. فَمن هو شمّر يرعش هذا ومتى حكم في (غُمْدان) أو سبأ وريدان؟

استناداً إلى النقوش اليمنية التي حصل عليها غلاسر، وهاليفي، استنتج جواد علي أن ثمة صلة بين شمّر يرعش وناشر النعم، أيّ تماماً كما افترض وهب والأندلسي والهمداني. ففي نصّ GLS 628 ارتأى غلاسر أنّ شمر يهرعش انفرد بالحكم دون أبيه في «سبأ وريدان» ربما بعد وفاته وذلك بسبب العبارات الغامضة في النّص، وافترض جواد أن شخصاً ما شارك شمّر يهرعش في الحكم بعد وفاة ياسر يهنعم.

وقدّر فيلبي أن النصَّ قد يكون دُوِّن نحو ٢٧٦ بعد الميلاد، وهذا التاريخ يُطابق ـ في رأينا ـ تاريخ حكم سابور (٢٤١ ـ ٢٧٢ م) وليس قباذ بن فيروز ٤٨٨ ـ ٥٣١ م الذي دُعي عند الإخباريين العرب بـ (قبّاذ بن شهريار). يمهّدُ هذا النقش، الطريق أمامنا لإعادة تفكيك المَرويات الخاصة بملوك (اليمن، أو غُمْدان أو سبأ وريدان) بفصلِ الألقاب عن الأنساب، والتاريخي عن الأسطوري في الحروب، وأخيراً بتفكيك الدمج في الزمن.

أولاً ـ إن (شمر يهرعش) هو لقب لأمير أو ملك في (سبأ وريدان) وعاصمتها غُمْدان، مثله مثل (ناشر النعم) أو (الرائش).

اسطورة شمَر يهرعش (يرعش)

كما رواها ياقوت (٣: ٢٧٩)

«لمّا مات ناشر ينعم الملك قام الملك بعده شمّر بن افريقيس بن ابرهة فجمع جنوده وسار في خمسمئة الف رجل حتى وردَ العراق فاعطاه بشستاسف ـ ملك الفرس ـ الطاعة وعلم أن لا طاقة له بكثرة جنوده وسار إلى الصُغْد وأمر بهدم مدينة سمرقند فهدمت المدينة، فسميت شمَّر كند أيّ: شمّر هدمها. وقد ذكر ذلك دعبل الخزاعي في قصيدته التي يفتخر فيها ويرد على الكميت:

وهم كتبوا الكتابَ ببابِ مرو
وباب الصين كانوا الكاتبينا
وهُم سمَّوا قديماً سَمَرْقَنداً
وهم غرسوا هناك التبُّتينا»

ـ أيّ أهل التبّت ـ

ثانياً ـ ينتسب هذا الملك إلى حمير التي ظلت تحكم اليمن حتى صعود حفيده ثم موته (صيفي) حيث انتقل الحكم إلى كهلان، الفرع الكبير من الأسرة الحميرية، بحسب ما زعم الإخباريون اليمنيون: (الأندلسي، وهب: وانتقل الحكم من بعده من حمير إلى كهلان ثم عاد بعد ذلك إلى حمير: ١٣٨، ٢٢٠، كما يُزعم، كذلك، أنّه انتقل إلى مكة للتعبّد حيث دفن هناك).

ثالثاً ـ إن الحروب المزعومة ضد فارس، تقع في نطاق المعارك التي جرت ضد وكلاء الفرس في مملكة الحيرة في العراق، الذين سعوا إلى إخضاع مناطق من اليمن، منها معارك (نجران) الشهيرة في التاريخ، عندما قام امرؤ القيس بن المنذر بحملته على (نجران) تتويجاً لنفوذ الحيرة على (ممالك) و(مشايخ) العرب. ولمّا كانت الحيرة الخاضعة سياسياً لنفوذ فارس، تحاول بدءاً من ٣٢١ م مدَّ نفوذها باتجاه اليمن، وخاضت لأجل هذا الغرض معارك ضد الملوك المحليين في المقاطعات اليمنية، فقد صُوِّرت هذه المعارك على أنها حروب مباشرة بين ملوك فارس وملوك اليمن.

رابعاً ـ وفي سياق هذا التصوير جرى دمج مَرْويات بطولية، تنتسب إلى عصر بطولي لعب فيه اليمنيون عبر كتيبتهم التي استخدمها الفرس ضد اليونانيين في هجوم (دارا)، مع مَرْويات تالية عن معارك ضد الحيرة، وهذا أمر مألوف في مَرْويات التاريخ. وفي هذا النطاق أعاد الإخباريون وضع مَرْويات من ٤٩٠ ق.م. عاشت عميقاً في وجدانهم وفي الراسب الثقافي، داخل سرد جديد عن معارك ضد الحيرة في ٣٢١ م، وهو زمن طويل كما يُلاحظ، وهذا ما يُفسّر لنا، لماذا يضع وهب، الملك الفارسي قباذ في عصر الاسكندر المقدوني، ولماذا يصوّر الهمداني ثم الطبري عصر

شعر يرعش

(رواية الشعبيّ)

«عامر بن شراحيل بن عبد ذي كبار الشعبيّ الحميري أبو عمر. عاش في عصر عبد الملك بن مروان وكان من كبار علماء عصره وعمل رسولاً عند عبد الملك للروم. والشعبيّ نسبته إلى شعب وهو بطن من همدان. ت: في ١٠٣ هـ.

يقول: عن رجل من خيوان همدان يُقال له عبد الله، قال: بينا نحن في الصُغْد مع قتيبة بن مُسلم الباهلي حين فتح سمرقند إذ نظر إلى حجرٍ مُلصقٍ على الباب فيه خطوطٌ كانها العربية وليست بها. قال: والله لا أظن هذا الكتاب إلاّ لبعض ملوك حمير. اطلبوا اليَّ منهم رجلاً حديث العهد باليمن يعرف كتابة حمير. فقيل له هذا عثمان بن أبي سعيد الخيولني فجاء الرسول وأنا وإياه في خيمة فانطلق به فقرأ:

شمَّر يرعش ملك العرب والعجم...».

ـ عن التيجان ـ

شمَّر يرعش أو والده ناشر النعم بوصفه عصر الإسكندر وقبّاذ في الآن نفسه؟ (أيّ عبر دمج عصرين بعيدين وتقديمهما كعصرٍ واحدٍ وبطوليّ خاص بملوك اليمن).

لقد انتابت بعض الباحثين المعاصرين، الحيرةُ والدهشة من ظهور لقب (اسم) شمّر يرعش هذا، في صيغة (شمر ذي ريدان) ولكن في عصر ملك يمني آخر كان يحكم سبأ هو إيْلشرح يَحْضِب. لكن الإخباريين لا يذكرون شيئاً عن (شمر ذي ريدان) هذا، بل اكتفوا بسرد حروب شمر يهرعش الأسطورية في بابل والهند وقتله لقبّاذ. وأثناء قراءته للنقوش التي حصل عليها فيلبي وغلاسر وهاليفي اضطرّ جواد علي (المفصّل: ٢، ٣) إلى تسمية (شمر ذي ريدان) بـ (شمر يَهْرعش) الثاني ثم الثالث، مع وجود صيغة أخرى من الاسم، وبذلك ظهر في المسرح التاريخي ثلاثة (ملوك) آخرين يحملون اللقب (الاسم) نفسه. غير أنَّ الباحث والمؤرخ اليمني مُطهَّر علي الإرياني حصل على نقش جديد، بالمصادفة، في منطقة (بيت ضبعان) سوف يُعرف من الآن باسم (نقش بيت ضبعان) وقدّم له قراءة مُعَمَّقة، أسهمت في وضع حدّ لوجود (ملكين) مفترضين، بل وأخرجتهما من التاريخ جزئياً، بوضعهما في موضعهما الصحيح (دراسات يمنية: ١٨، أكتوبر/ نوفمبر/ تشرين الأول/ تشرين الثاني: ١٩٨٤).

يَسردُ نقش (بيت ضبعان) أحداثاً مهمة تتعلق بوجود متمرّد، على حكم الملك اليمني إيْلَشرح يَحْضِب يُدعى (شمّر يَهْحمد) نجح بمساعدة قبائل موالية له في الاستيلاء على مواقع استراتيجية في (ريدان)، التي يُسيطر الهمدانيون عليها تقليدياً، وتمكن ـ بالتالي ـ من إبعاد الحميريين مُعلناً نفسه (ملكاً على سبأ وريدان). بيد أن الملك السبئي إيْلشرح

مقتطف من نصّ نقش بيت ضبعان

«هذا هو القيل ـ شرحعثت يامن الذرانحي ـ من «بني ذرانح» المرابعين لتحالف «قشم»، وهو يعلن أنّه قد بنى وأسّس وأعاد وجدّد وأنجز وزيَّن مصنعتهم المُسمَّاة بـ (تعرمان) وذلك بعد أن دمّرها وأتلفها «إل شرح يحضب ملك سبأ» أثناء الحرب التي كانت قائمة بين «ملوك سبأ» وبني ريدان كما تمّ ذلك بعون سيّدهم يَهْحَمْدِ ملك سبأ وذي ريدان وبعون وقوة قبيلتهم ذمار».

(إيلشرح يحضَبْ ـ٦٥ ـ ٥٠ ق.م).

(مُطهَّر علي الإرياني: دراسات يمنية: ١٨: ١٩٨٤)

يَحضِب قاومَ هذا التمرّد وخاض حرباً ضارية ضدّه، كما شنّ حملة (تحقيريّة) طمست الاسم الحقيقي له، فكان أن سجّل اسمه في النقوش على هذا النحو: شمّر ذي ريدان (أيّ شمر الذي استولى على حصون وقلاع ريدة). لقد فهم جواد علي بصعوبة بالغة النّص الخاص (بشمّر ذي ريدان) حين تناول بالتحليل النقوش التي حصل عليها غلاسر GLS 628 (المفصل: ٢: ١٤٦) لا بسبب الفجوات العديدة فيه، وإنّما كذلك بسبب افتراضه غير المتطابق مع الوقائع الخاصة بـ (شمر يهرعش) ابن ياسر يَهْنعم، لذلك اضطرّ إلى تسميته بـ (شمّر يهرعش الثاني). على أنّ نقش بيت ضبعان أعادَ الأمور إلى نصابها الصحيح، لأن المقصود من لقب (شمر ذي ريدان) إنّما هو على وجه التحديد المتمرّد على حكم الملك اليمني، والذي ضاع اسمه بسبب الحملة التشهيريّة والتحقيريّة له، والتي جعلت منه لا (شمّر يَهْحمد) بل (شمّر ذي ريدان). لقد صمت المتمرّد صمتاً مطبقاً ولم يترك أيّ دليل على اسمه الحقيقي.

يتضّح من هذا المثال النموذجي، أنّ طائفة من ملوك اليمن الذين أُدرجوا في قوائم الأنساب، وأطنب الإخباريون في توصيف معاركهم وأسْطَرتها، لم يكونوا في الواقع، سوى «ملوك» في مشايخ ومحميّات صغيرة، تداخلت الروايات عنهم مع مَرْوياتٍ أقدم عهداً، وأنّ هؤلاء لم يعرفوا إلاّ بالألقاب التي حملوها. ولكن، وبفضل نقش بيت ضبعان أمكن إخراج (ملكين) أسطوريين من قائمة ملوك اليمن وأنسابهم.

والأمر ذاته ينطبق على ملك أسطوريّ آخر دعاه الإخباريون العرب بـ (أفريقيس) زاعمين أنّه هو الذي أعطى أفريقيا اسمه عندما زحف نحوها.

ـ أفريقيس اليوناني في قوائم أنساب قحطان

عند سائر الإخباريين القدماء يُعرف «أفريقيس» هذا بأنّه ابن لـ «أبرهة»، ولكن يتّضح من تسلسل النسب، أنهم قصدوا به حفيداً من أحفاد حمير، لا الملك الحبشي الذي استولى على اليمن عام ٥٧٠ م، ذلك أنّ هذا التسلسل يصعد به إلى شجرة ناشر النعم (ياسر يهنعم)، كما يُزعم أنّه في حروبه الأسطورية الكبرى، زحف باتجاه أفريقيا ليعطيها اسمه ويتركهُ هناك إلى الأبد كدليلٍ على عظمة ملوك حمير. ولمّا كان التاريخ يجهل وجود ملك بهذا الاسم، ولا توجد أيّة نقوش تدلّل على أنّه حكم في اليمن أو مقاطعاتها الممزقة إبّان حكم ملوك الطوائف، فإن من البدهي أن تُثار الشكوك بشأن صحّة نسبه الذي سطّره الإخباريون.

لكن رواية ابن العبري (تاريخ مختصر الدول: ٥٢) تعطي الحلّ المطلوب لهذا اللّغز، لأن «أفريقيس» هذا، ليس سوى «أفريقيانوس» قائد قوات الإسكندر المقدوني في «فرخيذونيا» ـ بحسب رسم ابن العبري للاسم ـ وأن هذا كان في عصر ارتحشستا الثاني المعروف بـ (المدبّر) نحو ٣٦٢ ق.م. واسمه الحقيقي هو (إميليانوس شيبون) ولكنه تلقّب بـ «أفريقيانوس» أي: إميليانوس الأفريقي. ويبدو أن اليمنيين الذين شكلوا قوام الكتيبة العربية التي قاتلت مع الفرس ضد اليونانيين طوال عصر الحروب الفارسية اليونانية ٤٩٠ ق.م.، ثم بعد تحوّل هذه الحروب، إلى حروب يونانية ضد الفرس بدءاً من عام ٣٠٠ ق.م.، قد احتفظوا لا باسم الإسكندر «ذي القرنين» وجعلوه ملكاً يمنياً، وإنما بأسماء بعض قوّاده العظام أيضاً. وهذا أمرٌ مألوف في إطار تبادل الرواية عن التاريخ وتداولها بين القبائل، فهي مع الوقت، تغدو جزءاً من تاريخ القبيلة الراوية، كما يصبح أبطال هذه الرواية أبطالاً

نسب أفريقيس اليمني

«الهمداني: ٢: أفريقيس بن ذي المنار بن الحارث الرائش بن ذي شدّد ـ والد شمّر يرعش».

الأندلسي ووهب

«وقيل: كان أفريقيس بن أبرهة، السلطان، وأنه أنفذ ـ أفريقيس ـ إلى المشرق وسار هو إلى المغرب. وبنى أفريقيّة وأنزل بها بقية الكنعانيين وهم البربر».

(نشوة الطرب: ١٣٨)

للقبيلة نفسها. ومن الواضح أنّ وهج الانتصارات البطولية، الباهرة والمفاجئة لعرب اليمن، الذين كانوا يرون (أبطال الإغريق) وهم يذيقون الفرس أشدّ أنواع الهوان، قد رسخت ثم ترسّبت في القاع الثقافي العميق لمجتمع اليمن، الذي ظلّ تحت رحمة النفوذ السياسي لفارس وقتاً طويلاً، حيث تسرّبت مَرْويات هذا العصر داخل النسيج القديم للسّرد الإخباري، بما ساعَد على تَنْسيبها إلى «تاريخ اليمن» نفسها، وجرى امتصاصها وتصوُّرها كانتصارات «يمنية»، مع أنها تَنْتَسبُ إلى عصر ارتحشستا الثاني، الذي كان أوّل من سمّاه اليونانيون بـ «إرطاكسراكيس»، المُعرّب عند القبائل إلى (كسرى)، نحو ٤٠٤ ق.م. حيث صار لقباً لملوك الفرس.

إن أسطورة «سدّ يأجوج ومأجوج» تقع هنا، في هذا الحيّز الدامي من العصر البطولي، إذْ ذكر المؤرخ اليوناني بيلينوس في روايته لأخبار حملات الإسكندر المقدوني، أن هذا أقام سدًّا على مدخل نهر أسماه بيلينيوس بـ «نهر الملك» [وعند الإخباريين فإن شمرَ الأسطوري هذا، كان مثل (سليمان) نظيره، يتكلم بكل لسان مع البشر والطيور والحيوانات].

بهذا المعنى، لا وجود لملك يمني (حميري) اسمه أفريقيس كما أنّ نَسبه الذي تخيّله الإخباريون اليمنيون والعرب هو نسب مُخْتَلَق، وهذا ما يفسّر الحيرة والاضطراب في المَرْويات الخاصة به، والتي تضعه تارة في عصر أبرهة الحبشي ٥٢٥ ـ ٥٧٠ م وتارةً أخرى في عصر ياسر يهنعم في القرن الخامس الميلادي، ومراتٍ عدّة في عصر الاسكندر المقدوني أو ارتَحْشَشْتا الفارسي نحو ٣٦٢ ق.م.

وهذا ما ينطبق أيضاً على شخصية ملك يمني آخر مُخْتَلق هو (لقمان بن شدّاد بن عاد).

نصّ زئيف هرتزوغ

«بعد ٧٠ عاماً من الحفريات المكثّفة وجد علماء الآثار أن كل ما قام به ـ الآباء ـ هو أسطوريّ. الإسرائيليون لم يُقيموا في مصر ولم يهاجروا (يخرجوا) منها، ولم يفتحوا أرض كنعان ولا توجد أية إشارة لإمبراطورية سليمان وداود أو لأي مصدر إيمان بإله إسرائيل ـ يهوه ـ والحقيقة المُرّة التي يصعبُ ابتلاعها هي أن مملكة إسرائيل الموحدة، المزعومة، والتي وصفت بأنها قوة إقليمية كانت في الحقيقة «مشيخة» صغيرة».

[من تقرير نشرته هآرتس ومركز الوثائق DCI لعالم الآثار الإسرائيلي هرتزوغ في ٢٠٠٠/٩/١٠]

ياجوج وماجُوج

«.. وكان قد أعطاه الله كل لسان يكلم به جميع من يمرُّ عليه فبلغ ياجوج وماجوج فقاتلهم فغلبهم وأتى منهم بأمّةٍ يُقال لها بنو علجان بن يافث..».

(نشوة الطرب: ١١٧)

نسب لقمان بن شدّاد بن عاد

«لقمان الحكيم بن عيفا بن قَنْين بن صرور. كان نوبيّاً مولى للقين بن جسر. ولد لعشر سنين من مُلك داود. وكان عبداً صالحاً فمنَّ الله عليه بالحكمة والزهد وعاش حتى ظهر النبيّ يونس».

(المسعودي: ١: ٦٣)

ـ لقمان اليمني، لقمان الآشوري، لقمان الإرميّ

عاشت شخصية لقمان، عميقاً، في وجدان العرب والمسلمين الذين تجادلوا طويلاً، حول نسبه وما إذا كان ملكاً أمّ نبياً، وهو عُرِف بـ (لقمان الحكيم). وبحسب مزاعم لوهب بن منبّه فإن حمير تُسمّيه (الرائش) لأنه كان أيضاً قد:

> «راشهم وأحسن إليهم وكان متواضعاً لله ولم يتتوّج على عادة من كان قبله من الملوك» (التيجان: ٦٩، الأندلسي: ١٠٦).

ونسبهُ بحسب الأندلسي ووهب، هو: لقمان بن شدّاد بن عاد بن عبد شمس بن وائل بن حمير، وأنّ شقيقهُ كان يُدعى (ذي شَدّد) وقد حكم بعد لقمان. كما يُدعى شقيقه، إضافة إلى هذا اللقب الذي عُرِف به بـ (الهمّال)، ولكنه يُنسَبُ إلى وَلده المطاط بن السكسك بن وائل، وهذا أمر متناقض وغريب.

ما يلفت الانتباه في التكوين الإخباري العربي لشخصية لقمان، أنها مؤلفةٌ تِقْنياً من صورتين متماثلتين جزئياً، إحداهما صورة لقمان الملك اليمني، والأخرى (لقمان الحكيم)، وهذا ما يُعيد تذكيرنا بالصور الإخبارية التوراتية المماثلة لسليمان وداود، فهما ملكان وحكيمان أو يظهران بوصفهما نبيين. ولذلك يجوز الافتراض بأن مثل هذه الشخصيّات هي خلاصة دمج لسلسلة من الصور الناظمة التي تنبثق من أساطير عدّة، منها الأسطورة التي نقلها الجاحظ في (البيان والتبيين: ١: ١٨٥) والتي تدور حول زواجه من أخته وإنجابه لابن منها دُعي بـ (لقيم):

> «وكانت العرب تُعَظِّم شأن لقمان بن عاد الأكبر،

والأصغر لُقيم بن لقمان وهذان غير لقمان الحكيم المذكور في القرآن على ما يقول المفسّرون».

على هذا النحو، وفي مقابل افتراضنا بوجود شخصيتين تحملان اسم لقمان، أحدهما ملك والآخر حكيم، يعطي الجاحظ تصوراً عن (لقيم) المولود من زواج مُحرّم بوصفه، هو أيضاً، لقماناً آخر كانت العرب تعظّمهُ. ومن شأن هذا التشظّي المتواصل والمتدافع في شخصية لقمان، أن يُسهّل من مهمة نفي وجوده التاريخي ووضعه في إطاره الميثولوجي.

لقمان والمجاعة

«.. ثم وجدَ لوحاً آخر فيه مكتوب: انا حبّة. وهذه اختي لبّة. بنتا شدّاد بن عاد. اتت علينا ازمات طلبنا فيها صاعاً من برّ (دقيق) بصاعاً من دُر. فلم نجده».

(نشوة الطرب: ١٠٦)

إنَّ المُعْتَقد اليمنيّ القديم، والعربي ـ الإسلاميّ تالياً، بوجود ملك يمني يُدعى لقمان بن شدّاد، يرتكز في الأصل، إلى «ثقافة أمثال» و«حِكم» نجدها على أكمل وجه في الشّعر الجاهلي والتوراة، التي أُفردت سِفراً كاملاً لها هو «سِفر الأمثال»، وفي مثل هذه الثقافة التي عرفتها سائر الأمم والجماعات القديمة، يتجلى الحكيم في هيئة «ملك» أو نبيّ يعبّرُ عن أحلام الجماعة وأفكارها. وما من أمةٍ إلاّ واحتفظت لنفسها بكتب أمثال يلعب فيها الحكماء والأبطال دوراً تمثيليًا يُصوّرُ جوانب من معتقداتها، كما هو الحال مع «أحيقار» الآشوري وإيسوب اليوناني ولقمان العربي. ولعلّ أسطورة لقمان العربي كما ترسّخت في وجدان العرب وثقافتهم، تَمُتُّ بصلات قرابة متينة لأسطورة إرميّة وآشورية ويونانية أيضاً، عن حكيم يكون هو مصدر الحكمة كما يكون مصدراً للمكائد.

لقد عثر المنقّبون في مدينة الحَضَر العراقية، على نسخ من كتاب «احيقار» يتضمن حكمه وأساطيره المتماثلة مع حكم وأساطير لقمان، وذلك في عداد لفائف من البردى، فضلاً عن نسخ أخرى كتبت في مراحل مختلفة باللغتين السريانية واليونانية. ويبدو أنها أخذت طريقها إلى بابل وآشور في

عصر سنحاريب نحو ٦٧٤ ـ ٦٧١ ق.م. وهو العصر الذي يوافق وجود مخلّفات ثقافية تركتها القبائل الإرمية هناك، بعيد انهيار دولتها التي تأسست في بابل زهاء ١١٠٠ ق.م.، ونحن نعلم أنّ العرب، آنئذٍ، كانوا يكتبون بالإرمية التي حلّت كلغةٍ عالمية محل الأكدية، ولكن مع استخدامهم للهجاتهم المحلية في الحديث والمبادلات الكلامية اليومية حتى عام ٨٠٠ ق.م. إنّ «سفر طوبيا» التوراتي يستندُ كليةً إلى أسطورة أحيقار التي يُعرّفها بـ «قصة أحيكار الحكيم»، وقد عُثر على نسخة من هذا السِفر في مستوطنة يهودية صغيرة في مصر تُدعى «أليفانتين» تعود إلى نحو ٥٠٠ ق.م.، وفي هذه النسخة التي أخذت طريقها إلى الكتاب المقدّس لليهودية كجزء من أسفاره التي حرّرها الكهنة، يتحول «أحيكار» إلى ابن أخ لطوبيت بدلاً من أن يكون ابناً لأخته، كما هو الحال مع لقمان، على أنّ الأحداث ذاتها، تدور في البلاط الآشوري (بلاط سنحاريب) بكل ما فيها من مفارقات وحِكم وأمثال. يقدّمُ كاتب السفر نفسه على أنّه أحد المجلوّين إلى نينوى وأنّه من سبط نفتالي، جدّه المباشر الذي انفصَلَ عن داود. وعاش كاتب السِفر الأحداث المأسوية في آشور عندما قُتل شلمانصّر، وتولى ابنه سنحاريب الحكم في البلاد، وفي هذا العصر، أصبح (أحيقار) هو كاتب السجلات المالية والإدارية في المملكة، وله، فضلاً عن ذلك، نفوذ قويّ في البلاط. في هذا الإطار يقدم كاتب السفر نفسه على أنّه ابن أخي أحيقار (أحيكار) الذي كان حكيماً (وعَقيماً). بينما تقول النسخة الإرمية أنّه: كان رجلاً عقيماً تبنى ابن أخت له يُدعى «نادان»، فيما تقوم النسخة العربية بجعله نتاج لقاء مُحرّم (زواج) بين لقمان وأخته، حيث تنجب منه ابناً هو

احيقار

«... فمَلَكَ آسرحدون ابنه مكانه. وولّى احيكار ابن اخي عنائيل على جميع حسابات مملكتهِ، وكان له سلطانٌ على جميع الشؤون الإدارية. فتوسّط لي احيكار فُعدتُ إلى نينوى. ذلك بان احيكار كان رئيس السُقاة وامين السرّ ورئيس الشؤون الإدارية والحسابات على عهد سنحاريب ملك آشور وقد ثبّته في مناصبه وكان اخي...».

(سفر طوبيا: ١/ ٩ ـ ٢٢)

(لقيم) الذي يصبح لقمان خاله ووالده في الآن نفسه.

في الأسطورة الإرميّة يدبّرُ (نادان) لخاله أحيقار مكيدة، وذلك عندما يقوم بكتابة رسالة إلى فرعون مصر، خصم سنحاريب وعدوّه، موقعة باسم خاله الحكيم، يطلب فيها منه التعاون ضد الآشوريين لخلع حكمهم. ولأن الأسطورة الإرمية تدور في أجواء من الطرائف والمكائد والأمثال، وهو الأسلوب الأدبي السائد والمفضَّل، آنذاك، في الثقافة الآشورية، فقد تضمنت حدثاً طريفاً: إذْ وقعت الرسالة في يد الملك الآشوري الذي طلب ـ آنئذٍ ـ إلقاء القبض على الحكيم ثم تمضي بعد ذلك الأحداث لتكشف الحقيقية ويظهر الحكيم البريء ويُقتصّ من (الحكيم الزائف) ابن الأخت المتآمر.

حكم لقمان (أحيكار)
(وهب بن منبه: التيجان)
«... قرأت عشرة آلاف حكمة من حكم لقمان».

تَنْتَسبُ هذه الأساطير، سواء أكانت إرميّة، أم آشورية أم توراتية، أم عربية، أم يونانية، عن حكيم وابن أخته (أخيه)، إلى الأدب أكثر مما تنتسب إلى التاريخ، وهي تصوّر جوانب مختلفة بروح الفكاهة والحكمة، من الحياة الاجتماعية والتقاليد الثقافية، كما تفسّر أشكالاً باطلةً من الزواج... ولا بد أنّ المَرْوية العربية عن اطلاع النبيّ ﷺ على «مجلّة لقمان» التي تتضمن أمثاله وحكمه، صحيحة من زاوية أن العرب احتفظوا بنسخ من الأسطورة الأدبية القديمة، واستمروا في تداولها بوصفها جزءاً من أدب شعبي غنيّ بالعبر والمواعظ.

ليس مهماً البحث عن الأصل والأسبقية، وما إذا كان ثمة (أسطورة أمّ) انبثقت عنها هذه الأساطير، بل المهم هو اكتشاف التماثل في الدلالات فيها بما هي أدب شعبي، لأن موضوع (الخيانة) من داخل البلاط سوف يظلّ مستمراً إلى وقت طويل حين يُعاد إنتاجه مع العصر العباسيّ في صورة

خيانة يرتكبها وزير عباسيّ لا وجود له دُعي بـ (ابن العلقميّ) ودارت حوله أساطير عدّة. وفي بعض جوانب هذا التصوير للحياة الاجتماعية، تدور الأسطورة حول نمط من الزواج الزائل قوامه (الزواج من الأخت)، ولأجل تحريمه وإبطاله جرى وضع ابن الأخت في صورة الغريم الذي يُدَبِّرُ المكائد لخاله. إن هذا الصراع الرمزي بين الخال وابن الأخت، والذي صوَّرته الأساطير عند سائر القبائل البدائية، هو موضوع محوري درسه علماء الأنثروبولوجيا مراراً (مثلاً: راد كليف براون. وج. جودي: الخال وابن الأخت في غرب أفريقيا: ١٩٥٩) كما أنّ التوراة تكفّلت بسرد جانب من هذا الصراع الرمزي، في مرويتها عن نزاع يعقوب مع خاله (لابان)، عندما أراد الزواج من راحيل فزوّجه ليئة، ثم قام يعقوب بخداع خاله، بعد ذلك، عند توزيع الأغنام بإعطاء خاله الحصة الرديئة منها.

يكشف تحليل أنساب لقمان المُتضاربة، والخيالية، أن الأصل في أسطورته، هو مأثور عربي قديم تشظّى إلى معانٍ أدبية فيها دلالات متنوعة، متجاورة ومُتعايشة، ولكن قابلة تجريدياً في الآن ذاته، لأن تُكوِّنَ أساساً منفصلاً، وبُنيَةً مستقلةً تسمح بإنشاء وتوليد صور جديدة، تتوازى فيها فكرة (العُقم) مع فكرة وجود حقبة من القحط والجدب، وفكرة خيانة ابن الأخت لخاله (الأساس القديم لفكرة قتل الأب) وخداعه وتوريطه، مع فكرة استيلاء الأخ على الإرث الجنسي للأب بالزواج من الأخت. والقاسم المشترك في شخصيات لقمان وأحيقار وإيسوب، هو الصراع الرمزي بين الحكمة الحقيقية والحكمة الزائفة، فعند العرب تكمن عظمة لقمان في حكمته (أيّ في لسانه)، وعند اليونانيين تكمن عظمة العبد إيسوب في لسانه العذب والجميل، ولنلاحظ أن

لقمان

(سورة لقمان: ١٣)

﴿وإذْ قال لقمانُ لابنه وهو يعظه يا بُني لا تُشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم﴾.

لقمان وأخته

«في الأساطير اليونانية تعشق ميليش أخاها كونوس فتلاحقه. كما يظهر في القصص الشعبية في صورة عبدٍ حكيم يُدعى إيسوب». وعند الثعلبي (٣٤٨):

قال مجاهد: «كان لقمان عبداً أسود عظيم الشفتين. وعن ابن المسيَّب: إن لقمان كان عبداً حبشياً. وعن أبي هريرة: مرّ رجل بلقمان والناس مجتمعون عليه. فقال: ألست العبد الأسود؟».

العرب يصوّرون لقمان على أنّه كان عبداً نوبيّاً (أي أسود. كما عند المسعودي مثلاً) كما أنّه عند الجاحظ مثال الحكمة ونموذجها (البيان والتبيين: ١: ١٨٥) لأن العرب كانت تعظّم فيه اللسان والحِلْم.

هذا التشظّي في صورة لقمان العربي والاضطراب في نسبه، مردهُ أنّه شخصية أدبية دخلت حقل التاريخ والأنساب، فهو حكيم، وعاهر (زانٍ بزواجه من أمته)، يمني وآشوري وبابلي وتوراتي ويوناني، زاهد وعبد، وملك وصاحب نفوذ في البلاط.

وكما قام المخيال اليمنيّ بامتصاص شخصيات يونانية من العصر البطولي وأعاد تنسيبها إلى التاريخ القديم الخاص باليمن، على غرار ما فعلت أممٌ أخرى، مع الاسكندر المقدوني، فقد جرى ضبط صورة (لقمان أحيقار أحيكار أيسوب) لتلائم بيئة عربية وتصبح جزءاً عضوياً منها (في المرّويات اليمنية يصبح لقمان صاحب إبل كما في أسطورة لقمان وبراقش وهما معاً يحتفلان بولادة طفلهما بذبح الإبل). وفضلاً عن ذلك كله، فإن الفكرة الجوهرية عن لقمان تقول إنّه أول من سنّ قانون تحريم الزنا، كما في أساطير خيانة زوجة لقمان له، مع أخيها، بل وخيانة زوجاته، كلهنّ، له.

في الأسطورة التي رواها وهب والبيهقي والأندلسي (التيجان: ٧١، نشوة الطرب: ١٠٧) يظهر لقمان ضحية خيانة زوجته له عندما يأتي زوار غرباء من قبيلة بني كركر وهم من العماليق:

> «ثم وصلوا إلى لقمان وآمنوا على يده، وأقاموا في جواره إلى أن عشق السَميدَع سيّدهم سوداء بنت مامة زوجة لقمان».

وحين اكتشف لقمان الخديعة وأرادَ قتلَ الزعيم الخائن، قالت له زوجتهُ سوداء:

«لا تقتلهُ. إنه أخي. فقال ـ لقمان ـ: رُبَّ أخٍ لك لم تلده أمُك. وأخرجهما ورمى بهما من أعلى الجبل. فكان أول من رجم في الزنا».

وهذه إشارة صريحة عن (الزنا) القديم الذي كان ممارسة شائعة في «مجتمعات الإبل» قبل أن تعرف الختان والتشريع الديني والانتقال إلى مأدبة طعام طاهرة ومُقدَّسة.

على هذا النحو، تبدو قوائم الأنساب اليمنية (القحطانية) مثلها مثل قوائم الأنساب العدنانية، والتوراتية، وكأنها ارتوت من نبعٍ واحد، هو: المَرْويات والأخبار عن أنماط من الحياة، وعن صورٍ أدبية شعبية لأبطال لهم حروب أسطورية. إن أساطير داود وسليمان التي وردت في التوراة، مماثلة لأساطير ملوك اليمن، كما أنَّ نسّابة اليمن يجعلون من داود وسليمان ملكين يمنيين وفي عداد قوائم أنسابهم.

نقد ابن الأثير للحوادث والأنساب

«إن ابن إسحق ـ في السيرة النبويَّة ـ وغيره انه ملك البلاد المشرقية. فليتَ شعري، إذا كان هذا تبَعٌ في أيام قبّاذ فلا شك انّ تُبّعاً الأخير الذي أخذ منه اليمن يكون في زمن بني أميَّة ويكون ملكَ الحبشة اليمنَ بعد مدة من مُلك بني العباس ويكون أول الإسلام من ثلاثمئة سنة من ملكهم أيضاً مما بعدها، ليستقيم هذا القول. ثم إنَّه قال (أيْ ابن إسحق) أن عمر بن طلحة الانصاري خرج إلى تبّع.

وعمرو هذا قيل إنّه ادرك النبيّ ﷺ شيخاً كبيراً. ومن الدليل على بُطلانه أن المسلمين لما قصدوا بلاد الفرس ما زالت الفرسُ تقول لهم عند مراسلاتهم ومحاوراتهم في حروبهم كنتم أقل الأمم شأناً».

(الكامل: ١: ٣٠٦ ط. لايدن)

[٢]

«أدب المثالب» وأنساب العرب

إنّ نقد قوائم الأنساب العربية، والتشكيك بوجود شخصيّات تاريخية بل وإخراج بعضها كلياً، من التاريخ، قد لا يكون، تماماً، عملاً جديداً والمسلمين، كانوا باستمرار، في وضع أفضل منّا نحن المعاصرين، بتوجيههم نقداً لاذعاً لهذه القوائم، بل والتدقيق في أكثر القوائم «قداسة» وتجريحها وتعديلها. ويبدو أن العرب والمسلمين تقدّموا، في هذا الإطار، أدباً متكاملاً يمكن تسميتهُ بـ (أدب المثالب)، أيّ الأدب الاجتماعي (الأنثروبولوجي) الذي يمارس سلطة فاعلة على (نصوص) أخرى، ويقوم بالاشتباك معها وتصحيحها. وعلى الرغم من المحاولات الفاشلة لإعاقة هذا النوع من (الأدب) من الاستمرار والتطوّر، كأساسٍ لأنثروبولوجيا عربية كلاسيكية، فإنه قدّم نماذج رفيعة في الجرأة والقدرة على تناول التاريخ، بوصفه مجالاً حيوياً من مجالات النقد الأدبي.

في فهرست ابن النديم (١٢٤) وابن الكلبي (مثالب العرب: ٦٤) وسواهما، يمكن لنا أن نطّلع على قائمة واسعة بالكتب التي ألفها العرب عن أنسابهم وأخضعوا فيها القوائم القديمة، للنقد، مثلاً: أحمد بن محمد الجهميّ في كتاب (المثالب) الذي يتضمن فضلاً عن ذكر الأنساب ومثالبها، سرداً بأخبار الصراعات الدائرة حولها. وكتاب ابن عمار الثقفيّ المُسمّى بـ (مثالب أبي نؤاس) وهو تكملة لكتابه الأسبق

(مثالب معاوية) (الفهرست: ١٦٦)، وكتاب محمد بن علي الأصبهاني المعروف بـ «أبي حُصَيْن»، والذي دعاه بـ «مثالب ثقيف وسائر العرب»، وكتاب أبو عبيدة التَميمي الذي يُعرف بـ «مثالب باهلة» أو «كتاب أدعياء العرب» كما عند ابن النديم (٥٩)، وكتاب أبو عمر (العنبريّ) الذي يُدعى كتاب (الزُناة من الأشراف وذكر أدعياء الجاهلية ـ ابن الكلبي: ٦٣). وفضلاً عن هذه الكتب، ظهر كتاب (الشحاقات والبغائين) لأبي العباس الصيمريّ. ويَزعم أبو عُبَيدة البكري في شرح أمالي القالي أن كتاب (مثالب العرب) المنسوب لأبي عبيدة مُعمَّر بن المثنى (ت: ٢١٠ هـ) أصله لزياد بن أبيه، وأنّه وضعه بُعيد استلحاقه بنسب سفيان، وقد تحامل عليه صاحب (بلوغ الإرب: ٢: ١٦٠) فقال عن ابن المثنى إنّ جدّه كان يهودياً، وإن كتابه في مثالب العرب صَدَر على خلفية كونه دَعْياً انتسبَ إلى تميم فيما هو يهوديّ. ولأن الأنساب تلازمت مع أنماط من الزواج، كما عند سائر الجماعات، فإن نقدها يبدو مستحيلاً من دون تفكيك بنى الزواج القديم عند العرب، كما عند الجماعات الأخرى.

أ ـ الزنـــا

يروي ابن الكلبي (مثالب العرب: ٧٠) عن أبيه (الكلبي) أنّ أمّ خولة وهي «مليكة» بنت خارجة، كانت زوجةً لزيان بن سيّار. وعندما مات زبّان خلّف عليها ابنه منظور (المسند: ٤: ٢٩٠، أسد الغابة ٥: ٢٧٢) فسمع عمر بن الخطّاب بأمر هذا الزواج من امرأة الأب، فبادر إلى استدعاء منظور فقال له أمام المسلمين:

> «.. يا منظور تزوجت أُمّك! قال: وهل يتزوج الرجل بأمهِ؟ قال عمر: نعم. امرأة أبيك أمّك. أما علمتَ أنّ

ابن الأثير: (إضافة)

«.. على أنّ أصحاب السِيَر قد اختلفوا في تُبّع الذي سارَ وملك البلاد اختلافاً كثيراً فقيل شمّر يرعش، وقيل تُبّع أسعد وأنّه بعث إلى سمرقند شمراً ذا الجناح..».

الله حرّم ذلك؟ قال ـ منظور ـ: لا والله. قال عمر: وبلغني أنك شربت الخمر. قال: نعم».

فأخذه عمر إلى قبر زبان والده، عند العصر، وطلبَ منه أن يُقسمَ أنه لم يكن يعلم أن الإسلام حرّم الزواج من نساء الأب، ثم خلّى سبيله شرط أن يُطلّق (مليكة). فقال منظور بعد ذلك وهو يتذكر زوجته (امرأة أبيه):

«ألاَ لا أُبالي اليومَ ما فعلَ الدهرُ
إذا ذهبت منّي مليكةُ والخمرُ
فإن يكن الإسلام فرّق بيننا
فَحبُّ ابنة المُريّ ما وضحَ الفجرُ
لعمرك ما كانت مليكة سودة
ولا ضمّ في بيتٍ على مثلها سترُ».

وقد لاحظ نولدكه (أمراء غسان: ٤٣) هذه الواقعة استناداً إلى الأغاني (١١: ٥٥) في إشارته إلى هذا النمط من الزواج الذي يُعرف عند العرب بـ (زواج الضَّيزَن) (أو المقت). وكنا أشرنا، في موضع آخر، إلى واقعة مماثلة بطلها الشاعر الشهير عمرو بن مَعْد يكرب، وإلى سواها من الوقائع. إن أهمية الرواية الآنفة تكمن في أنها وقعت في الإسلام وفي عصر عمر تحديداً، بما يشير إلى استمرارِ هذا النمط من الزواج، وإنْ بشكل ضيّق. يُعدِّد الزهري (ت: ٢٣٠ هـ) بعض أنماط الزواج عند العرب ويتوقف عند نمطٍ منها يُعرف بـ «الاستطراق» قوامهُ أنَّ المرأة تذهب بعِلم زوجها وبموافقتهِ، إلى رجل وتطلب منه أن «تَستطرقه» وهو ما يُعرف بـ «الاستبضاع» الذي كان شائعاً في المواسم عند قريش في الجاهلية. وفي روايته عن هذا الزواج استند الزهري إلى ابن المُسيَّب (سعيد بن المُسيَّب المخزومي: ١٣ ـ ٩٤

هذيل تطلب من النبيّ إجازة الزنا
(حسان بن ثابت):
سألت هذيلٌ رسول الله فاحشةً
ضلّت هذيلٌ بما قالت ولم تُصِبِ
سالوا نبيّهم ما كان مُخْزيهم
حتى الممات وكانوا غُرّة العربِ

هـ) الفقيه العلاّمة، ملاحظاً المعنى الخفيّ في كلمة (طَرْق) المستخدمة لتوصيف هذا الزواج. إنَّ كلمة (طَرْق) مُستَعارة، في الأصل، من ممارسة شائعة في «مجتمعات الإبل» بوجه الحصر، إذْ يطلب رجلٌ من آخر أن يُعَيره الفحل من إبله لكي (يَطْرُق) به الإبل التي يملكها ويريد لها نسلاً حَسَناً. ومن الواضح أنَّ استعارة الممارسة، ثقافياً، عبر استخدام تعبيرها اللغوي في عالم الإنسان، مع أنها تخصّ عالم الحيوان، وفي حقل الإنجاب، إنما يُدَلّلُ على عمق الانتقال وجذريّته من الطبيعة إلى الثقافة. وفي هذا النطاق يروي ابن الكلبي (مثالب العرب: ٨٩) كيف تزوج حكيم ابن حزّام من زوجته (أم هشام) إذْ عُرِفَ حكيم بأن لا عقب له (لا أولاد له) ولذا جاءته امرأة:

> «وكانت بَغياً. فأتتْ حكيم بن حزّام فقالت: يا حكيم. إنّي امرأةٌ فيَّ خشبُ قومي ولي مال وقد أحَبّني قومي. وقد جئتُكَ لشرفك أن تَطْرُقني. فوقع عليها فجاءت بهشام سِفاحاً فاستلحقتهُ».

كان الاستلحاق في النسب، جزءاً عضوياً من ثقافة راسبة تَعترفُ القبيلة به، لأنها ترى في المولود ابنها. وفي حالاتٍ غير نادرة تقع منازعات بين الأفراد، من بطون شتى من القبائل، تدور حول هذا المولود، الذي تَسْتَنْفرُ القبيلة لأجل البتِّ في شأنه وتلعب دور الحَكَم في تحديد شجرة نسبه، كما حدث مع أبي طالب، إذْ يزعم ابن الكلبيّ أن جدلاً ثار بين أبي طالب وشخص آخر، حول ابن يُدعى «طليق» ولد من بغي فادعاه أبي طالب. وقد استخدم معاوية في إطار حربه التشهيريّة بعليّ بن أبي طالب، هذه الواقعة مُعرّضاً بنسب علي ومشكّكاً بنسبتهِ إلى قريش، وردَّ علي من جانبه بغضب قائلاً: «ليس المهاجرُ كالطليق ولا الصريحُ

كاللصيق» وهي إشارة تتعدى نطاق التلميح بأن أسرة معاوية كانت من (الطلقاء)، الذين عفا عنهم النبيّ حين دخل مكة منتصراً، إلى التشكيك بنسب معاوية. لقد دارت حول نسب معاوية شكوك لا حَصرَ لها، منها ما يقع في نطاق التشكيك بوجود شخص حقيقي اسمه (أميّة) الذي يُعَدُّ الأب الأعلى لأسرة أبي سفيان. والحقيقة أن المستشرقين الذين شككوا بوجود (أُميّة) استندوا إلى تشكيك قديم عند القبائل العربية بوجوده.

في شرحه (لنهج البلاغة) ينقل ابن أبي الحديد عن (الأغاني) رواية دغفل بن حنظلة أهمّ نسابي العرب (ت: ٦٨ هـ) عندما سأله معاوية عن (أُميّة):

> «قال معاوية: أفرأيتَ أُميّةَ؟ قال: نعم: قال كيف رأيته؟ قال: رأيتهُ رجلاً ضئيلاً مُنْحَنياً أعمى يقودهُ عبدهُ ذكوان. فقال معاوية: ذلك ابنه أبو عمرو فقال: دغفل: أنتم تقولون ذلك. أما قريش فلم تكن تعرفه إلاّ عبده».

لكن رواية ابن أبي الحديد هذه (نهج البلاغة: ٣: ٤٥٦) لا تبدو معقولة، ولعلّها وضعت في إطار الحرب الكلامية بين الخصمين علي ومعاوية، لأن دغفل المتوفي في ٦٨ هـ يستحيل أن يكون عاش في عصر واحد مع (أُميّة)، إذ هناك لا أقل من أربع آباء متعاقبين قبل أبي سفيان والد معاوية. ومع ذلك فإن مجرد استخدام (مادة موضوعة) أو مُخْتَلَقة في إطار الصراع السياسي والحربيّ بين المعسكرين، يُدَلِّلُ على أن مسألة التشكيك بـ (أميّة) كانت تثيرُ قلق الخليفة الداهية، الذي سأل النسّابة، بالفعل، أن يضعوا له وصفاً لائقاً بـ (أبيه الأعلى). وعند المسعودي (١: ٣٣٦) مزاعم مماثلة عن (أُميّة) إذ أورد رواية عن لقاء جمع عثمان بن عفان ورجل من حضرموت قيل له إنّه رجل يُحدِّثُ عن

التجاني عن الحصري في (زهر الآداب) ١٨٣:

«.. قال هشام بن عبد الملك لزيد بن علي:

- بلغني أنّك تريدُ الخلافةَ ولا تصلح لها لأنك ابن أَمَة.

قال زيد: قد كان إسماعيل بن إبراهيم - ع - ابن أَمَة».

(عن مالك بن أنس):

«كان القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق وسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب وعلي بن الحسين بن علي بن أبي طالب من أبناء السراري».

الملوك والأخبار في ما مضى فسأله عثمان:

«أفرأيتَ أُميّة؟ قال: نعم. رأيتُ رجلاً دميماً قصيراً أعمى يقال إنَّ فيه نكداً. فأمر عثمان بإخراج الرجل».

مثل هذه المزاعم، التي لا صحة لها، لأن لا أحد يتوقع من رواة أخبار أو نسَّابة في عصر عثمان أو معاوية (٤٠ هـ) معرفةً حقيقية ومباشرة بـ (بطل) أو (أب أعلى) لأسرة كبيرة، بسبب الفارق الزمني الشاسع، قد تكون بالفعل، من (بقايا) مواد تشهيرية شهدتها ميادين الصراع بين علي ومعاوية، ولكنها مع ذلك، وفي الأصل، من بقايا شكوك كانت تدور في عالم الأنساب عند القبائل. إن الإشارة إلى وجود (ذكوان) المدَّعى أنّه (عمرو) يقودُ رجلاً أعمى، غالباً ما أُستخدمت في سياق التلميح إلى الأصول اليهودية لأسرة (ذكوان) المُسلمة، بالقدر نفسه الذي استُخدمت للتشهير بمعاوية والتشكيك بنسبه. وزعمَ الرواة أنَّ معاوية، الذي انتابه القلق جرَّاء عدم حصوله على شهادة شاهد حيّ يصف له (أُميّة) استدعى دُفافة بن الوليد، وكان شيخاً مُسنّاً ليسأله السؤال ذاته:

«أدركتَ بني وائلة ثلاث مرات ـ أيّ: ثلاثة قرون ـ فهل تذكر أُميّة؟ قال: نعم. رأيتهُ أعمى يقودهُ عبد الله ابن ذكوان يطوف بالبيت. فقال معاوية: اسكتْ قد جاء غير ذلك».

إن رواية السمعاني هذه (الأنساب: ١: ٢٩، ٩٤) وكذلك ابن الكلبي (مثالب: ٢٨) تبدو رواية متشظّية عن رواية أخرى بسبب التماثل الشديد بينها، وبين الرواية المنسوبة إلى دغفل بن حَنظَلة. ومع ذلك فإنها تفصح عن حقيقة مهمة، هي أن الخليفة الأمويّ بذل جهداً هائلاً لامتلاك شهادة حيّة عن (الأب الأعلى) للأمويين من دون جدوى، وكان هذا

ألقاب القبائل

«خُزاعة: بنو حارثة بن عمرو بن عامر من الأسد بن غوث امّهم: خُنْدفْ.

سُمّيت خُزَاعة لانهم انْخَزعوا ـ تأخروا ـ أو انحازوا صوب بطن ملا في مكة.

كنانة: ولد مدركة بن الياس امُّهم: عُوانَة. ولدت له النَّضْر وامّ النَّضر: برّة.

أزدشنوءة: أُمّهم: هالة بنت سُويْد. سمّوا شنوءة لشنآن كان بينهم (الشنان: البغض).

ـ لؤي بن غالب وتيم بن غالب: أُمّهما سلمى بنت عمرو الخزاعي».

(ابن هشام: ١: ٨٥)

من عيصو ويعقوب إلى عبد شمس وهاشم

«وكانا توأمين، فولد هاشم ورجله في جبهة عبد شمس ملتصقة فلم يقدر على نزعها إلاّ بدم فكانوا يقولون: سيكون بين ولدهما دماء...».

(ابن هشام: ١: ٩٧ ـ هامش)

ـ قارن مع ولادة عيصو ويعقوب في التوراة ـ

مستحيلاً لسببٍ بسيط، هو أنَّ (أُميّة) شأنه شأن (الألقاب) الأخرى التي حملتها بطون وقبائل وجماعات، لم يكن اسم علم دالّ على شخص بعينه، بل كان لقباً تسمّت الجماعة به. وليس دون معنى أنّ معاوية تلقى ـ ذات يوم في بلاطه ـ ردًّا وقحاً من زعيمٍ قبلي رغب في السخرية منه، حين قال هذا (وما أميّة إلاّ تصغير أَمة) وهذه إشارة مفتاحية مهمة، لأنها تلمّح إلى أنّ العرب كانت تدرك المعنى الحقيقي لألقاب قبائلها. وفي تقديرنا، أنّ (أُميّة) التي هي تصغير (أَمة)، لا تعدو أن تكون أكثر من لقب لجماعة تسمّت باسم أُمّها، تماماً كما هو الحال مع القبائل الأخرى التي عرفت بانتسابها إلى الأمهات أو الجدّات، ولذا فإن بحثِ الخليفة عن شاهد عيان يؤكد له اتصاله أو مشاهدته لـ (أُميّة) يبدو عقيماً إلى النهاية.

ومهما يكن من أمر، فإن بعض الإخباريين (ومنهم المسعودي) ربط على نحوٍ مُخزٍ وغير لائق أو معقول بين وجود شخص اسمه (ذكوان) وبين مزاعم سخيفة عن أصول يهودية للأسرة، لأن السجال حول الأنساب، عندئذٍ، يكون قد تخطّى بالفعل أغراضه الوجيهة. ومن غير شك فإن المسعودي، المؤرخ الحصيف، لم يكن بريئاً في مَرْوياته عن أسرة معاوية من عصبيّته المذهبية، وهذا ما يُعابُ عليه، بالفعل، لأن التاريخ يُلزم المؤرخ بالحيادية. على أنَّ هذه العصبيّات المذهبية، التي جاءت تالياً، لتستكمل عصبيّات قبليّة سابقة ولاحقة، وتقوم بمعاضدتها وتوطيدها، لم تكن لتحجب مع ذلك، إمكانية النظر إلى الحاجز الشّفاف الذي يفصلها عن المادة الجوهرية والعضويّة، في النسيج التاريخي للروايات عن الأنساب، ولا ـ كذلك ـ النقاش الخِصْب الذي استعرَ، آنئذٍ، بين القبائل المسلمة، بل هي كشفت

بجلاءٍ مدهش عن أنماطٍ منسيّةٍ من الزواج القديم، لعبت دوراً حاسماً في بلورة قوائم الأنساب كما وصلتنا منذ الإسلام المبكر.

وفي أساس هذه الأنماط، الزواج الأكثر طغياناً وشيوعاً وأُلفة: الزنا. ولكن: بمَ يمكن تفسير هذا الكمّ الهائل من الولادات الناجمة عن (الزنا) في الجاهلية؟ وبمَ يمكن تفسير قبول هذه الممارسة من جانب القبائل؟ من المُتعذّر فهم هذا العدد الكبير من الروايات التاريخية المؤكدة (مثل واقعة استلحاق زياد) والتي تشير صراحةً إلى وجود نظام جنسيّ متكامل قوامه (الزنا)، من دون وضعها في إطارها التاريخي الصحيح بوصفهما بقايا زواج زائل يُعرف بـ (تعدُّد الأزواج) كان سائداً في النظام الأمومي، وهو انقلب، مع السيطرة النهائية للنظام الأبويّ، إلى «تعدّد الزوجات». لقد كان هذا النمط من الزواج، الذي يصبح بموجبه المولود ابناً للقبيلة ويحمل اسمها، في الأصل البعيد، جزءاً من نظام جنسيّ متعدّد الأطياف، ولكن مع تحلّل هذا النمط وتفسخه، بمرور الوقت، لم تبق منه سوى مظاهره الخارجية والسطحية، أيّ: الزنا واستلحاق المولود. وبالفعل فإن الأصل في الزنا كممارسة وضعتها القبيلة في إطار نظامها الجنسيّ، ورأت إليها على أنها طبيعيّة ومقبولة، أنّه كان ـ ذات يوم بعيد ـ نمطاً من تعدُّد الأزواج يقوم الأفراد بموجبه بالزواج من امرأة واحدة، ويصبح فيه المولود ابناً للقبيلة. إن التناظر المثير بين مَرْويات التوراة عن (أبناء الزنا) والمَرْويات الإخبارية العربية، لا يقعُ إلاّ داخل هذا الحيّز من النظام الجنسيّ القديم. وإذا كان بعض المسلمين المعاصرين، يتحرّجون ـ اليوم ـ من تناول أو ذكر هذه الأنواع من النكاح وما نجمَ عنها من ولادات، لرجالٍ احتلوا مكانة رائعة، فإن المسلمين الأوائل،

ابن الزنا: مَرْوية يفتاح الجلعاديّ في التوراة

«... وكان يفتاح الجلعادي محارباً باسلاً وهو ابن امرأةٍ زانية ولدتهُ لجلعاد. ثم ولدت لجلعاد زوجتهُ بنين. فلمّا كبر بنو هذه المرأة طردوا يفتاح وقالوا له: ليس لك ميراثٌ في بيت أبينا لأنك ابن امرأةٍ أخرى...».

(قُضاة: ١٠/٧ ـ ١١/٧)

على العكس من ذلك، تمتّعوا بثقافة التاريخ وحسّه عبر سجالهم العلني عن أنسابهم وعن (أمهاتهم) اللواتي كُنَّ بغايا في مكة، فعندما أُثيرت ـ مثلاً ـ مسألة نسب عمرو بن العاص في ديوان الخليفة عمر بن الخطّاب، لم يجد المتساجلون، قطّ، أدنى حَرَجٍ في رواية مَرْوية (قد تبدو لنا جارحة بسبب (اختلاف الثقافة) عن الخلاف القديم الذي نَشَب حول أبوّة عمرو بن العاص. يروي ابن الكلبي (مثالب: ٧٨) أنّ ستّة من رجالات قريش اختلفوا وتنازعوا في ما بينهم على نسب (عمرو بن العاص) كلٌّ يَدّعي أنّه (ابنه). كانت أمّ عمرو (من بني أسد) بغياً في الجاهلية من بغايا مكة:

> «فوقَعَ عليها العاصُ بن وائل في عدّةٍ من قريش منهم أبو لهب وأُميّة بن خلف وهشام بن المغيرة وأبو سفيان بن حرب في ظهر واحد فولدت عمراً».

وفي أثناء هذا الجدل، زعم أبو سفيان أن (عمرو) ابنه، ولذا طلب العاصُ بن وائل شهادة المرأة البغي، وهذه ردّت بالقول علناً إنّه ابنٌ للعاص. وعندما سُئلت بعد ذلك عن سبب اختيارها له دون أبي سفيان قالت: «كان العاص ينفقُ على بناتي ولو ألحقتهُ بأبي سفيان خفتُ الضيعة ـ أيّ ضياع حقوقها». لقد أصغى عمرو بن العاص بنفسه إلى هذه الرواية في ديوان عمر بن الخطّاب، حتى إنّه، وفي إطار السجال حول نسبه، قال باعتداد: إنّي والله ما تأبّطتني الإماء. ولا حملتني البغايا في غُبرات المآلي. فما كان من عمر بن الخطّاب إلاّ أن ردَّ عليه: «ما هذا بجواب؟ إنّ الدجاجةَ لتفحصُ في الرماد، فتضع لغيرِ الفحل، وإنما تُنسبُ البيضةُ إلى طَرْقها».

عبد الله في الكعبة وفاطمة الخَثْعَميّة

«ثم انصرفَ عبد المطلب آخذاً بيده ابنه عبد الله، فمرَّ في ما يزعمون على امرأة من بني أسد يُقال لها «أمّ قتّال» بنت نوفل بن أسد بن عبد العزى وهي أخت ورقة بن نوفل - وفي روايات أخرى تدعى فاطمة الخثعميّة - وهي عند الكعبة.

فقالت لـ «عبد الله» والد النبيّ ﷺ وكان صبياً، حين نظرت إليه:

- أين تذهب يا عبد الله؟

قال: أنا مع أبي.

قالت: لكَ مثل الإبل التي نُحرتْ عنك وقعْ عليّ (أي ضاجعني) الآن.

قال: أنا مع أبي ولا أستطيع خلافه.

ثم عاد - في يوم آخر إلى المرأة - فقال لها: ما لكِ لا تعرضين عليَّ اليوم ما كنتِ عرضتِ عليّ بالأمس؟

قالت: قد ذهبَ النور الذي في وجهك. فليس لي بك حاجةٌ اليوم».

(الطبري: ٢: ٢، بلوغ الأرب: ١: ٣٠٥، ابن هشام: ١: ١٦٨ - ١٦٩)

إنَّ الآيات القرآنية التي تناولت (الزنا) في مواضع عدَّة، وحديث النبيّ (حديث الحجر: ابن عساكر ٩: ٧٢ ــ ٨٠: الولدُ للفراش وللعاهر الحجر) تشير، كلها، إلى أمر واحد، هو أنَّ هذا النمط من (تعدّد الأزواج) كان سائداً لوقت طويل، وأنّ الإسلام جابه بقاياه في صورة ممارسة قوامها (الزنا)، تماماً كما تشير إلى أنها موجّهة، أصلاً، إلى جمهور كان لا يزال يعدُّه نمطاً طبيعيًا ومقبولاً (كما رأينا من رواية موفد النبيّ إلى الطائف حيث اشترطوا على عليّ بن أبي طالب، الأيمان بالإسلام لقاء منح حق الزنا). وثمة إلى جانب هذا كله، واقعة معروفة جيداً في تاريخ الإسلام، هي بيعة النساء في مكة، إذ كانت هند (امرأة أبي سفيان وأمّ معاوية) في عداد النساء، فخاطبها النبيّ قائلاً: لا تزنين، فقالت: يا رسول الله وهل تزني الحُرّة؟

إنّ فهماً أعمق لمغزى هذه الاستمرارية يتطلبُ وضع هذا النمط في إطار (الزنا) القديم الذي ارتبط بالمعابد، وهذا ما يفسّر لنا سبب وجود البغايا في مكة. إنَّ الاشتباه بوجود بقايا من (بغاء مقدّس) عرفته مكة، في وقت ما من الأوقات، كجزءٍ من الطقوس الدينية التي وصَفَتها ثقافات العالم القديم، ليس ضَرباً من الخيال، فالطابع الدينيّ يكمن في جوهر هذه الممارسة. لقد ثار الجدل بين المسلمين حول صحّة أنساب قبائلهم، ليثار آنئذٍ، موضوع الزواج الجماعي من امرأةٍ بغي، ولذلك كان لا بد من أن يستذكروا، في سياق الجدل، صوراً من حياتهم الجنسية المنسيّة ونُظُمِهم الثقافية والحياتية المستمرة.

من بين أكثر هذه النُظُم إتقاناً وشفافيّةً، كان نظام «الإلصاق» الذي ظلّ باستمرار، في الجاهلية، تحت رعاية مباشرة من سَدَنة الكعبة، الذين يشرفون على إدارة شؤون

معبوداتهم، وخصوصاً المعبود الأكبر للعرب (هُبَلْ). يقوم نظام «الإلصاق» لفضّ المنازعات القبلية بشأن الأنساب، أو لمعالجة أوضاع أفراد أو جماعات لا تملك نَسَباً صريحاً، أو هي انتسبت بحكم الإقامة والعيش المشترك مع قبائل أخرى، إلى بطون بعينها ويُراد لها أن يتحدَّد وضعها النهائي، وهذه ممارسة رمزية لجعل الإلصاق عملاً يتمّ بمباركة الآلهة. وغالباً ما يجري ضرب القِداح، أو ما يُعرف بـ (الاستقسام) عند هُبَلْ أكبر هذه الآلهة (الأزرقي: ١: ١١٧، الأصنام لابن الكلبي: ٢٨).

> «ثم يقولون لصاحب القِداح: اضربْ. فإنْ خَرَج ـ منكم ـ كان منهم وسيطاً، وإنْ خَرَج عليه ـ من غيركم ـ كان حليفاً، وإنْ خَرَج ـ مُلْصَق ـ كان مُلْصَقاً على منزلته فيهم لا نَسَب له ولا حلف».

هذه القِداح (السهام) السبعة التي تُضْرَب في حضرة هُبَلْ، تُدعى (العقل، نعم، لا ، منكم، من غيركم، ملصق، المياه) وهي كما يتّضح من تنوعها، مُصَمَّمة لأغراض متنوعة، وما يهمنا منها هو القدح الخاص بـ (الإلصاق) إذْ هو يشير إلى أن القبائل عملت على معالجة الأوضاع الشاذّة، الناجمة عن تباعد القرابات واختلاط الأنساب بسبب أنماط الزواج، من طريق إيجاد (نظام إلصاق) أيّ: نظام إلحاق لأبناء القبائل من غير صرحاء النسب، في البُنى القبلية، بإيجاد وشائج جديدة أساسها الدمج، ولكن من دون حق الادعاء في الانتساب، ولذلك نشأت في المجتمع القبلي جماعات دُعيت بـ (الأدعياء) في كل القبائل. وفي نطاق هذا الحلّ، فإن نظام الإلصاق يضمن حق البقاء داخل القبيلة، وتمكين الأفراد والجماعات من التصرف، على أساس أنهم ينتمون إلى قبائل، ولكن مع تَقْييد حق الانتساب إلى شجرة النسب

الإلصاق

«.. كان هُبَلْ من خَرَز العقيق على صورة إنسان وكانت يدهُ اليمنى مكسورة فادركتهُ قريش فجعلت له يداً من ذهب. وكانت له خزانة للقربان. وكانت له سبعة قِداح يضرب بها. فإذا جاءوا قالوا:

إنّا اختلفنا فهبْ سراحا ثلاثاً يا هُبَلْ فِصاحا
الميتُ والعَذْرةُ والنكاحا والبرء في المرضى والصحاحا
إنْ لم تَقُلْ فَمُرْ القِداحا».

(الأزرقي: ١: ١١٩)

الخاصة بهذه القبائل. وبرأينا، يقع هذا النظام في صُلْبِ النظام الأمومي المندثر، حيث الأفراد هم أبناء أُمّ واحدة هي القبيلة.

ب ـ جدُّنا العوسج البريّ

بدءاً من القرن الأول الهجري، بدأت عناية جديدة وخاصة بالأنساب، حفاظاً على القرابات الأُسرية من الضياع والاختلاط، وهو أمرٌ بدا أنَّ العرب بقدر اهتمامهم به، فإنهم كانوا يرون فيه، هشاشة قابلة للاختراق تُضاعف من درجة تعقيده، لأنَّ الأنساب القديمة المتوارثة كانت أسطورية ومثيرة للتّحفظ. حتى إنَّ النبيّ ﷺ ظل شديد الحساسية والتّحفظ حيال إلحاح النسّابة، على مدّ نسبه الشريف إلى (عدنان)، وكان يُعبِّرُ عن موقفه هذا بالتوقف عند (معدّ) حين يُعدِّدُ أنسابه.

يروي الصالحي (الشامي) في (سيرة خير العباد: ١: ٣٥٠).

> «وفي نسب سيدنا رسول الله ﷺ ما بين عدنان إلى إسماعيل فيه اضطراب شديد واختلاف. وقد اختلف النسّابون في ذلك فذهب جماعةٌ إلى أنه لا يُعرف وممّا استدلوا به ما رواه ابن سعد أن النبيّ ﷺ كان إذا انتسب لم يجاوز في نسبه معدٌّ ثم يمسك فيقول: كذب النسّابون».

وفي هذا الإطار كان الإمام مالك متشدِّداً، وهو الذي خاض حرباً لا هوادة فيها ضد ابن إسحق راوي (السيرة النبوية) التي سجلها ابن هشام، لا ضد محاولات مدّ نسب النبيّ إلى عدنان، وحسب، وبل وضد كل محاولة للربط بين الأنساب العربية وآدم أو إسماعيل. فإذا سُئِل عن الرجل يرفع نسبه إلى آدم كرهَ ذلك: «فقيل فإلى إسماعيل؟ فأنكر

نسَبُ المسيح

«ابن يوسف بن عالي بن متّات بن لاوي ـ حتى يصل إلى يعقوب ـ بن إسحق بن إبراهيم ـ حتى يصل تارح ـ ابن ناحور بن أخنوخ بن يارد بن مهلئيل بن أنوش بن شيت بن آدم».

(إنجيل لوقا: ٣/٢٢ ـ ٣٧)

مطاعن

«قال ابن هشام: النمرُ بن قاسط بن هنب بن أفصى بن جديلة بن أسد بن ربيعة بن نزار يُقال له: صُهَيب ويقال: إنه روميّ كان أسيراً في أرض الروم».

(ابن هشام ١: ٢٣٦)

ذلك أيضاً. وقال: مَنْ يخبرْ به؟ وكره أيضاً أن يُرفَع في نسب الأنبياء، مثل أن يقول إبراهيم بن فلان. قال: مَنْ يخبره به؟ ـ الشامي: ٣٥٣». ولكن، ومع نشوء أو ظهور قوائم الأنساب، نشأت مشكلات ظاهرية متراكبة ومتداخلة، جرى فيها ومن خلالها، الارتطام بحساسيات ثقافية واجتماعية. وفي رأي ابن حزم (٣٨٤ ـ ٤٥٦ هـ) فإن العناية بالأنساب بدأت ـ عملياً ـ مع الإسلام المبكر مع أمر النبي لحسّان بن ثابت بأن يتوجّه إلى أبي بكر الصديق، الذي اعتُرف بكونه من كبار النسّابة العرب ومن أهم رجالاتها في هذا الميدان، ليأخذ منه ومباشرةً، كل ما يتّصلُ بنسب قريش، وذلك حين دعت الحاجة مع صعود دورها آنئذٍ، كقوةٍ قائدة للإسلام، إلى تدوين أنسابها وحفظها في سجلات.

(المفصّل: ٣: ٣٤٩)
«إن الفُرس كانوا قد أكرهوا جماعات من أسرى الروم الذين سقطوا في أيديهم على الإقامة في مواضع متعدِّدة من جنوب العراق وساحل الخليج العربي والجزيرة. ومن هذه المستوطنات مستعمرة (Ampe) التي كوّنها الملطيّون وقد استعربوا بالتدريج حتى صاروا مع الزمن عرباً. وموّن خلفاء الاسكندر في مصر ساحل الجزيرة الغربي بجاليات يونانية...».
ـ بتصرف ـ

ويبدو أن هذا الصعود التاريخي لقريش جلبَ معه إحساساً تقليدياً بالنشوة، مألوفاً ونمطياً كذلك، حيث سارع النسّابون (من قريش) إلى جعل نسب قبيلتهم «مُقدَّساً» بمدِّهِ حتى آدم صعوداً. ومن المؤكد أن تحاشي بعض كتب الأنساب المؤلفة في مطالع الإسلام الأولى، وبعدها بقليل، ذكرَ أيِّ شيء تقريباً عن «مناكح قريش» أيّ: أنماط الزواج العتيقة التي عاشتها، مَردّهُ الحفاظ على روح (التقديس) هذه، شبه الجماعية والمُتَزَلِفة لموقع هذه القبيلة بين الجماعات الصاعدة مع الإسلام. وحين تُرِكَ هذا الأمرُ دون أن يُمَسّ أو يقتربَ منه أحدٌ، فقد اقتربت منه، عندئذٍ، وعلى الضد من كل التوقعات، وفي إطار توترٍ نمطيّ وتقليدي يخْتَزن العصبيات التي ألجمها الإسلام، مطاعن قبليّة راحت تفتش في الأنماط القديمة للزواج عن (مناكح قريش)، التي خلطت أحسابها وأنسابها، لتفضح ما دُعي، آنئذٍ، بـ «مثالب» العرب

وعيوبها. بل وجرى التشكيك علناً، مع احتدام الصراع ضد معاوية، في بعض الانتسابات الاعتباطية والانتهازية لفروع وبطون، ادّعت أنَّ لها صلات دموية قريبة بقريش، كما هو الحال مع فرع (سامة بن لؤي) الذي رأت إليه قريش نفسها، نسباً «مُختَلَقاً». ومن غير شكّ، فإن بعضاً من الشكوك الملّقاة، كانت تصدرُ عن قبائل وجماعات ساخطة ومتضايقة من (احتكار) قريش للسلطة الدينية، وهو أمرٌ طالما أثار في الجاهلية، الحروب بين القبائل عند محاولة بعضها فرض السيطرة المطلقة على مكة. ولنتذكر أنَّ جُرْهُم أزاحت العماليق عن مكة واستولت على المكان المقدس للعرب، وأنّ خُزاعة أزاحت جُرْهُم، وأن قريش أزاحت خُزَاعة. هذه الحروب كانت حاضرة، بقوتها الرمزية، في ذلك البَرم والضيق الذي عبّرت عنه الجماعات المحتشدة في سقيفة (بني ساعدة) بعد وفاة النبيّ، ومسارعة قريش إلى الإعلان عن وضع يدها على (سلطة الإسلام)، حيث عنى ذلك، إجرائياً، حصرُ الخلافة في قبيلة واحدة. وبلغ الأمر أقصى درجات الضغينة حين انتشرت مَرْويات ذات طابع أسطوريّ في الغالب عن «مثالب قريش» في سياق التشهير المُقْذِع بمعاوية وأُسرته، من جانب القحطانيين الذين انحازوا إلى جانب عليّ منذ معارك صفين، ثم إلى العباسيين.

ومع هذا، برز من النسّابة رجال ثقات اهتموا بالحديث والرواية والتاريخ والأنساب والفقه، مثل: دغفل بن حنظلة (ت: ٦٨ هـ) وابن الكلبي (ت: ٢٠٤ هـ) الذي يُعَدُّ إمام النسّابين، وسعيد بن المسيّب (١٣ ــ ٩٤ هـ) ثم ابنه محمد (بن سعيد بن المُسيّب) والزهري (٥٠ ــ ١٢٤ هـ) وقتادة بن دعامة السّدوسي (٦١ ــ ١١٧ هـ) الذي قيل عنه: ما من أحد من الرواة وعلماء الأنساب جاءَ بأصحّ ممّا

تداخل الأنساب

«وامّا العربُ الذين كانوا في معادن الخصب للمراعي والعيش من حمير وكهلان مثل لخم وجذام وغسّان وطيء وقُضاعة وإياد فاختلطت انسابهم وتداخلت شعوبهم».

«١٠٧: وما زال هذا الوسواس ـ في بني إسرائيل ـ مُصاحباً لهم فتجدهم يقولون هذا هاروني وهذا من نسل يوشع ومن عقب كالب، وهذا من سبط يهوذا مع ذهاب العصبيّة ورسوخ الذّل فيهم منذ أحقاب متطاولة كثيرة.

وقد غلَط الوليد (ابن رشد) في هذا لمّا ذكر الحسبَ في كتابه الخطابة...».

(ابن خلدون: المقدمة)

جاء به قَتَادة، فضلاً عن أبي عُبيدة القاسم بن سلاّم (١٥٠ ـ ٢٢٢ هـ) الذي كان من أصول يهودية. وفي وجه الإجمال، كانت عناية الإسلام بالأنساب، استمراراً لتقاليد عرفتها القبائل منذ طفولتها العَبرانية البعيدة.

ويتوافق ما ذكره هاري ساكز (عظمة بابل) مع عثور العلماء على دلائل عن وجود قوائم بـ (أنساب الخيل) تركتها جماعات ساميّة غربيّة (بدوية)، مع ما ذكره ابن الكلبي في كتابه المُسمّى (أسماء فحول خيل العرب) الذي ثبّته ابن النديم في (الفهرست) بعد نحو قرن ونصف من وفاة ابن الكلبي، كما أنّ الهمداني في كتابه الضخم الذي ضاعت أجزاء منه ولم يصلنا سوى بعضها (الإكليل: ٢) جاء على ذكر سجلات الأنساب القديمة (١: ٧٠، ٧١، ١١١) مؤكداً وجود تقاليد ثقافية ضاربة في القِدم عند القبائل، أساسها تدوين الأنساب في (سجلات زبر) اطّلع عليها بنفسه باللغة الحميرية كما يدّعي. ومؤدى ذلك كله، أنّ الإسلام اشتَغَل بجدّية عالية على تطوير هذا الحقل من العلوم البدائية والشائكة جاعلاً منه أساساً لعلم اجتماع وإنثروبولوجيا في صورتهما الجنينيّة، إدراكاً لحقيقة أن الوطن التاريخي الذي خرجت منه القبائل حاملة الرسالة الدينية، سيكون مفتوحاً أمام سلسلة مُعَقّدة من الاحتكاكات، قد يصعب السيطرة عليها، أو على نتائجها المحتملة، بأمم أخرى أكثر ثراءً وتنظيماً، ولربما أفضى هذا التماس معها، إلى تشابكٍ جديد في الروابط الدموية وبطبيعة الحال، إلى تداخل آخر في قوائم الأنساب.

(زبر)
لِمَن طَللٌ أبصرتُهُ فَشجاني
كخَطِّ زَبُورٍ في عسيب يمانِ
(امرؤ القيس: الديوان: ١٧٠)

ثم تصاعدت هذه العناية المطّردة لتبلغ ذروتها مع توطّد أركان الدولة الإسلامية، وظهور قوائم جديدة بأنساب العرب سرعان ما قام الإخباريون المسلمون بنشرها، بيد أنّ

هذه القوائم التي وجدت طريقها إلى كتب الإخباريات، سرعان ما أثارت جدلاً وسجالاً إشكالياً بسبب التناقضات الحادّة فيها. إنَّ كتاب ابن الكلبي، المفقود (ألقاب قريش) والذي لم يرد ذكره، قطّ، في كتب الإخباريين المسلمين، مع أنّ ابن النديم ثبّته بوصفه (كتاباً) موجوداً حقيقة، يعرضُ عبر عنوانه المثير، فكرة أنَّ العرب، في هذا الوقت، بحثوا في أدقّ التفاصيل التي تكشف عن الجوانب الخفيّة من حياتهم الخاصة، وبطبيعة الحال، فإن حمل القبائل لألقاب (حيوانية) لتُعرف بها، قد ينطوي على تعبيرٍ محتملٍ من التعبيرات (الأدبية) لا عن العالم الاجتماعي، الخاص والمغلق، وإنّما بدرجة أكبر، عن الفضاء الاجتماعي الرحب، والفضفاض الذي تندرج فيه نُظم الثقافة وأنماط العيش. وكان يمكن، لو وصلتنا مثل هذه الكتابات الضائعة، الاطلاع على الطرق التي تفهّم من خلالها، العربُ شكل تطوّرهم في مدارج المَدَنية وتدرّجهم.

في تأويلهم ـ مثلاً ـ لسبب حمل قبيلة (كلاب) لهذا اللقب القَبَلي يفترضُ كل من السُّهيليّ وابن دريد (الاشتقاق: ٤) أن كلاب هو ابن لـ (مُرّة) وأنّه كان مُحباً للصيد وللكلاب، ولذا عُرِف بهذا الاسم. ومهما يكن من أمر تأويلاتٍ تشتغلُ على الدلالات المباشرة للكلمة أو الاسم، وبقطع النظر عن درجة تقبّلنا لها، فإن الأمر المهم فيها يظلّ هنا: إن المعنى الحقيقي للّقب ضاع هو الآخر وتلاشت دلالاته الأصلية، وإنْ ظلّت، على نحوٍ جزئي، بعض هذه الدلالات مخفيّة ومطمورة تحت طبقات سميكة من المعاني والتأويلات، وهي تُلمّحُ على الرغم من هذا كله، إلى أنَّ القبائل عاشت حقبة القنص والصيد طويلاً في ظلّ طبيعة مجدبة. هذا المثال العرضي لا هدف له سوى تبيان

نوع الاهتمام الذي أولاه العرب، لتفسير أسماء آبائهم من الحيوانات التي انتسبوا إليها في المرحلة الطوطمية.

لقد كان تأويل أسماء الآباء الأوائل للعرب، من بين أكثر مشاغل النسّابة وعلماء اللغة في الإسلام، وفي هذا المنحى من الاهتمام المُطّرد جرت محاولات لا حصر لها، لفهم المعنى الذي انطوى عليه وضع هذه الأسماء، وماذا كانت تعني بالضبط؟ ولكن: وِفقاً لأيّة اعتبارات، على وجه الحصر، تمّ الربطُ بين النسب التوراتي (الإسرائيلي القديم) بالنسب العربي (الإسلامي)؟ إننا لا نجد جواباً شافياً لا في كتب الأنساب ولا في كتب الإخباريين، إلاّ بإعادة قراءة ما يبدو تاريخاً أسطورياً لطفولة مشتركة جمعت القبائل والأسباط في البيت الإبراهيميّ، ثم تلاشت روابطها وتفكّكت ونُسيت، حيث لم تبق سوى (الذكريات) المشوشة عن رابطة دموية، يُزعم اليوم، كما بالأمس القريب، أنها حقيقية تماماً، مع أننا نبدو أقلّ تصديقاً من القدماء لفكرة وجودها أصلاً. تُرى لماذا تخيّل النسّابةُ العرب أنّ نسبهم المشترك يمرّ بـ (عابر) التوراتي صعوداً حتى (آدم)؟ المثيرُ للاهتمام أنّ ضمّ (عابر) إلى الأنساب العربية في الإسلام المبكر، ثم في عصري الدولة الأمويّة والعباسيّة، لم يُثر أدنى حَرَجٍ دينيّ للمسلمين الذين كانوا يتساجلون حول (أسماء الآباء) الأوائل، بل جرى تثبيتهُ تلقائياً بما أنهم اتفقوا على اسم الأب الأعلى للعرب (إبراهيم).

وفي الواقع، فإن اسم (عابر) أثار حيرة علماء الآثار على امتداد عقودٍ من السجال الصاخب بينهم، كما تفجّرت، في الثمانينات من القرن الماضي، المشكلة اللغوية مجدّداً مع اكتشاف ألواح (إيبلا) (تل مرديخ) شمال سورية، من قبل فريق تنقيب إيطالي من جامعة روما بقيادة باولو ماتيه، إذْ ما

أسماء وألقاب

«... والمشهورُ عند أهل النسب أنّ زهرة اسم رجل. وشذّ ابن قتيبة فزعمَ أنّه اسم امرأة. وهو مردود بقول إمام أهل النسب هشام بن الكلبي: أن اسم زهرة المُغيَّرة».

«وكلاب بن مرّة، منقول من وصف الحنظلة والعلقمة والتاء للتأنيث - للمبالغة - بن كعب. وكعب منقول من الكعب الذي هو قطعة من السمن الجامد - الأقط - وقيل لارتفاعه وشرفه على قومه وكنيتهُ أبو هصيص وأمّه ماوية. وكعب - هذا - بن لؤي. وقال أبو حنيفة اللاي: البقر...».

- بتصرف -

٣٢٧ - ٣٢٨ - ٣٢٩ - خير العباد -

إنْ ظهرت الألواح القديمة حتى بادر عالم آثار (يعمل ضمن فريق روما) وبعد قراءة مُتَعجِّلة وحماسيَّة، إلى الادعاء بأنَّه تمكَّن من قراءة اسم (عابر) في نقش مكتوب بحروف مسمارية ولغة إيبلائية على هذا النحو: E-ib-ri-um وإثر ذلك أعلن عن انشقاقه واختلافه مع فريق روما، الذي رفض بشكل قاطع نتائج القراءة المتعجِّلة والمفتعلة، وعاد إلى روما ليقود من هناك حملة دعائية ذات طابع استعراضي، وراحت صحافة الغرب تُردِّد معه، وعلى نحو فاضح من التزوير، أصداء هذه القراءة المغلوطة: (والآن: ماذا سيقول العرب؟ ها هو عابر يظهر في الألواح وعليهم أن يعترفوا أنهم أحفاده!).

كان الإعلان ذروة الابتذال والتلاعب وانعدام المعرفة.

وحين جرى في وقت تالٍ من عام ١٩٨٢، عرضُ الصيغة التي ظهر فيها الاسم المزعوم، على لجنة علمية مختَّصة بالمسماريات، جرى من جديد رفض المطابقة الاعتباطية التي قام بها العالم الإيطالي بين المقطع الصوتي E-ib، وبين مكافئه العربي (ع.ب) والعبري (ء.ب).

تعودُ مشكلة (عابر) في الواقع، إلى مراحل مختلفة من البحث الأثري في العالم العربي، فقد سبق لعلماء الآثار من التيار التوراتي أن سعوا إلى المطابقة بين (خابيرو) و(عابر) وكتبت لأجل هذا الغرض مؤلفات ضخمة ودراسات يصعب حصرها وتعدادها، كما جرت سلسلة من المحاولات لإجراء هذه المُطابقة، خصوصاً بعد أن كشفت محفوظات تل العمارنة بمصر، عن إمكانيةٍ من نوع ما لمقاربة (خابيرو) مع ما زُعِمَ أنَّه رديف لغويّ ظهر في السجلات الأكدية في صورة (HABIRU) زهاء ١٨٠٠ ق.م. بيد أنَّ سائر هذه المحاولات، أخفقت في النهاية، لعدم وجود شواهد كافية على إمكانية قلب حرف (خ) تلقائياً إلى (ع) في اللغة

الأعشى: عبر
ياقوت: عابر
«العِبْرُ: جانب النهر. قال الأعشى:

ما رائحٌ رَوَّجته الجنو
بُ يروي الزروع ويعلو الديارا
يكبُّ السفينَ لأذقانه
ويَصرعُ للعِبر الألاّ وزارا

العَبْرَة: بلدٌ باليمن بين زبيد وعدن.
عَبْرين: تثنية العَبِر اسم موضع...».
(ياقوت: ٤: ٨٧)

الأكدية السامية الغربية (البدوية). كل هذا ناجم، بطبيعة الحال، عن الإصرار العشوائي على معاملة (عابر) كاسم علم أو جنس لجماعة بعينها، جرى تخيّلها في الكتابات الاستشراقية على أنها تخصُّ (بني إسرائيل).

لكن جماعة بهذا الاسم (أيّ بني عابر) لا وجود لها في التاريخ، وهذا أمر مؤكد، إذْ لا توجد بحوزتنا أيّة دلائل كتابية أو ثقافية تشير إلى جماعة بدوية بعينها عرفت بـ (بني عابر) أو (عابر). إنّ أحد أوجه هذا النقاش العقيم حول الاسم، كاسم علم أو جنس تُجسّدهُ الحقيقة التالية: سوء الفهم المريع من جانب الغربيين الذين قرأوا التوراة بـ (مِخْيال أوروبي) ومن جانب العرب، أيضاً، الذين تقبّلوا هذه القراءة وروّجوا لها، فالعرب ونظراً للحساسية المُفْرِطَة في هذه المسألة، لا يريدون أو لا يرغبون بربط تاريخهم القديم بـ (عابر) هذا، كما ظهر في قوائم الأنساب العربية مع الإسلام، ما دام هذا الاسم، يُحتكرُ اليوم، من جانب اليهود بوصفه جدًّا أعلى لهم، وما دام دالاً عليهم. وعلى الطرف الآخر، يُطلُّ الغرب بمطابقةٍ متحذلقة ومتكلّفة بين (خابيرو) و(عابر) تدليلاً على أنّ العبرانيين هم الأصل، وأنهم (اليهود) القدماء، وذلك بتبرير مُخْزٍ لاغتصاب فلسطين، ولأجل اختِلاق معطىً تاريخي بدعم الاستيلاء بالقوة على أرض فلسطين وتشريد شعبها.

عَبر
عُبيد بن الابرص
«لَـعَـرْدَةٌ نـقـفـا عَـبـر
ليس بـهـا مِـنـهُـم عَـريـبُ».
عريب هنا بمعنى: اجتاز، عَبَر، مضى.
(مُعلقة عبيد: بيت ٣)

إنّ ردّ (عابر) إلى أصله الدلالي الحقيقي، وحدهُ مَنْ يحسم هذا النقاش العقيم.

يفيد معنى «عَبَر» عند ابن منظور، الاجتياز: (عَبَر السبيل يَعْبرها عبوراً، شقَّها، وهم عابرو سبيل وعبّار سبيل). لكنها من جهة أخرى ذات صلة بالإبل وتحديداً بـ (النوق) يُقال: ناقةٌ عُبْر: قوية وشديدة على السفر. والجملُ القويّ القادرُ

على السير إلى مسافات بعيدة يُدعى في ثقافة العرب العاربة: عبّار اشتقاقاً من عَبَر. كما أنَّ للكلمة صلة حميمة بنوع من العوسج البريّ، الذي كان طعام الإبل في زمن المجاعة، كما صار طعام القبائل، وهو نباتٌ صحراوي يُدعى (العُبْري). ولكن إذا حدَّدنا المعنى فقط بمادة الصبور والاجتياز كما ارتآها التأويل اللغوي العربي مع الإسلام، وكما فُهِمت طوال الوقت من جانب إخباريين مرموقين مثل الطبري وابن حبيب (عبر، عابر) فسوف نلاحظ، عندئذٍ، صلتها بكلمة (عرب) بوصفها مقلوب (عبر).

تعني كلمة (عَرَب) ومنها (يَعْرُب) الجد الأعلى لـ (القحطانيين) في اللغة الأكدية: اجتازَ، عَبَر. وقد ترجم الشيخ وهيب الخازن كلمة (يعرب) الواردة في نصّ ملحمة كرت ـ من نصوص أوغاريت ـ بـ (يدخل، يجتاز: يعبر) استناداً إلى أن الكلمة تعني في العامية اللبنانية (اجتازَ، فَصَل: فَصَل الأشياء ليضع كل صنفٍ على حدة، ٤٨: من الساميين إلى العرب) والكلمة يمكن أن تظهر على وزن فعلان، مثل (عدنان) و(قحطان). ففي نقش يعود إلى ٦٥٧ من التقويم الحميري (٥٤٢ م) يقول (أبرهة) (أبراهام Abraham) المعروف عند العرب بـ (الحبشيّ) أنّه سيّر جيشاً من الحميريين نحو أودية سبأ وصرواح ثم نبط على مقربة من (عبران). وهذا الموضع ذكره ياقوت الحموي في صور متعددة منها: (عَبْرتا، العِبْر، العَبْرَة بلدٌ باليمن بين زبيد وعدن قريب من الساحل، عَبْرين، وهو تثنية العَبر بفتح أوله، اسم موضع) (ياقوت: ٤: ٨٧، ٨٨). وبهذا فإن للكلمة صلةً بالصِفات المُشبَّهة بالفعل (عَبر، عبران) (عدن، عدنان، قَحَط، قحطان). كما أنَّ للكلمة صلةً بالإله المصري والعربي القديم (خبر، خيبر)، الذي يظهر عند المصريين في

ملحمة كرت: (يَعْرُب)
[«.. يعرب بحدرة يبكي
يدخل (كرت) خِدْره ويبكي
«بتن رجم ويدمع».
يَتَنَّى (بعيد) الكلام ويدمع».
«تنكتن امعته»:
«ودموعه تنكت».
«كما اشقلم ارصة».
«كالمثاقيل على الارض»].
(وهيب الخازن: من الساميين إلى العرب: ١٩٧٩)

صورة (خيبيرا).

هذا من جانب، ولكن من جانب آخر، فإننا سنكون حيال معنىً آخر، له صلة حميمة بالمادة المحورية في هذا الكتاب: الختان، وإذا أخذنا في الاعتبار استنتاج زياد منى (الحرب المقدسة في التوراة) الذي راجع مادة (عَبَر) عن ابن منظور، ليلاحظ أنها تُفيد «القُلُفْ» فإن المعنى الحقيقي للكلمة سوف ينصرف إلى توصيف جماعة لم تتعرّف إلى الختان بعد، ووصِفَت بأنها (عُبْر). وفي كل هذه الحالات التي تشير فيها دلالة الكلمة إلى مادتها التوصيفية، فإن المعنى يظلّ واحداً برأينا ويفيد الأمر التالي:

(عبران)

«- فجهّز في شهر ذو قيظان - ذو القيض - من سنة ٦٥٧ من التقويم الحميري جيشاً من الاحباش والحميريين وجهه نحو اودية «سبأ» و«صرواح» على مقربة من عبران».

- طبقاً للنقش كما قرأه جواد علي -

(جواد علي: المفصل: ٩: ٣)

اجتياز البادية (شقّها) أو عبورها، بما هي أرض قُلْف، أيّ أرض مجدبة قاحلة. ولعل وجود موضع يحمل اسم (عبران) في عصر أبرهة (الحبشي) لا ينبتُ فيه سوى (العُبْري) وهو العوسج البريّ، الذي كان طعاماً مشتركاً للإبل والجماعات المرتحلة في زمن المجاعة، إنما يوطّدُ هذه الدلالة المزدوجة: العبور والجدب. بل إنَّ معنى العبور و(شقّ) الأرض (أي: اجتيازها) ارتباطاً بوجود ناقة (عَبْور) أو جمل شديد (عَبّار) إنّما يحيلنا من جديد إلى (مجتمع الإبل) الذي ظلّ مجتمعاً مرتحلاً، وكان يمارس طقوسيّة شقّ أُذن الناقة، كممارسة بدْئية سابقة على الختان. لقد كان (مجتمع الإبل) مجتمع قُلْف جائعين، تلقّبوا بلقب يشير إلى نمط حياتهم، أو قد يكون التوصيف صادراً عن جماعات أخرى قامت بتصوُّرهم وتخيّلهم فأطلقت عليهم مثل هذا اللقب، ولذا فإن هؤلاء لا يمثّلون (جنساً) أو (إثْنية) بعينها، بل هم كل جماعة مرتحلة من القُلف بإطلاق.

هذه الدلالات كافية لرسم صورة عن عالم القحط والجدب والجفاف، كان قد طبع بطابعه كامل حياة الجماعات

العبرانية (العابرة) الباحثة عن الاستقرار والطعام. وهنا، فقط، يمكن للتوافق الدلالي أن يحدث بصورة جذرية بين (عرب) بمعنى دخَلَ، اجتاز، عَبرَ، وهي كلمة مُستمدَّة من (عَرْبَة) بمعنى: بادية، صحراء، وبين (عَبَر) أو عابر، عبران، بالمعنى نفسه: اجتازَ، عَبَر، دَخلَ، بوصفهما مصطلحين وُظفا للإشارة إلى شيء وللدلالة عليه في التوراة، وهو توصيف حالة المعاش (نمطه)، يوصفون بـ (عبران) في الإخباريات العربية (وزن فعلان: مثل قحطان، عدنان) بالمعنى ذاته.

في هذا السياق، واستناداً إلى منى (الحرب المقدسة: ٤٣) فإن التوراة تورد لفظ «عبري» في معرض التحقير عند سردها لمَروية بيع يوسف في مصر، إذْ تصفهُ امرأة فوطيفار بأنه «عبريّ» بمعنى: بدويّ، والنّص التوراتي يُسمّي ثوب يوسف بالعبرية «بجد» الذي يكافئهُ ابن منظور بـ «بجاد» العربية، وهو نوع من أغطية الأعراب، وكساءٌ مُخَطَّط من أكسيتهم كما يقول الأصمعي.

هذا النوع من الأردية البدوية، الذي كان يوسف يرتديه، عرفته سائر الجماعات العابرة القديمة أيام المجاعة، وظل من ثيابها حتى بعد الاستقرار. وفي هذا الصدد، ثمة واقعة مهمة في تاريخ الدولة الأموية، أعادت تذكير العرب بهذا النوع من الأغطية التي كانوا يستخدمونها كثياب وكأكسيةٍ وأغطيةٍ في الآن ذاته. يروي صاحب بلوغ الأرب ومصادر أخرى عدّة (١: ٢٤) أن معاوية بن أبي سفيان، أراد إهانة الأحنف بن قيس في بلاطه حين جاء هذا للقائه، وكان الأحنف من سادة تميم، فوجد ضالّته في بيت شعر يهجو تميماً وردَّدتهُ العرب تذكيراً لها (بعار المجاعة) فقال معاوية: «يا أحنف، ما الشيء المُلَفَّف بالبجادِ؟». وفي الحال أدرك سيّد تميم الإهانة المبطنة فسارع للرّد: «إنها السَخينةُ يا أمير

المجاعة

«وكذلك تجد المعوّدين بالجوع من أهل البادية لا فضلات في جسومهم غليظة ولا لطيفة. واعلمْ أنّ أثر هذا الخِصْب في البدن وأحواله يظهر في حال الدين والعبادة فتجد المتقشفين من أهل البادية أو الحاضرة ممن يأخذ نفسه بالجوع أحسن ديناً...».

(ابن خلدون: مقدمة: ٧١)

في صفة الجدب والخِصْب

«وسَنى بنت عامر الأسدية:

ألم تَرنا غَبِنّا ما أَوْنا
زماناً فظَلْنا نكدّ البِثارا
فلمّا جفا الماء أوطانه
وجفَّ الثِّمادُ فصارت حرارا
فبينا نوطن أحشاءنا
أضاءَ لنا عارضٌ فاستطارا
واقبلَ يزحفُ زحفَ الكسير
سوق الرعاءِ البطاءِ العِشارا»

(الأشباه والنظائر: ٩٨)

المؤمنين!». كان الجواب صاعقاً ومفاجئاً وهو دار عبر الألغاز، كما هو بيّنٌ.
أراد معاوية من عبارة (الشيء الملَفّف بالبجادِ) قول الشاعر في هجاء تميم:

«إذا ما ماتَ مَيتٌ من تميم
فَسرّكَ أنْ يعيشَ فجيء بزادِ
بخبزٍ أو تمرٍ أو بسَمْنٍ
أو الشيءِ الملَفّفِ بالبَجَادِ».

كانت تميم، كما هو شأن القبائل البدوية، تحفظُ طعامها بأغطيةٍ وأكْسيةٍ تُدعى «البَجاد» وفي العادة، فإن الطعام الرديء القابل للفساد والتَّلفِ السريع، يُحافظُ عليه عند الأعراب، بتغطيتهِ بهذا النوع من الأكْسية الغليظة ذات الخطوط. وفي هذا يقول امرؤ القيس (الديوان: المعلقة: ١٠٦) واصفاً جبل ثبير في مكة بعد يومٍ بارد، شديد المطر:

«كأنَّ ثَبيراً في عرانينِ وَبْلهِ
كبيرُ أُناسٍ في بجادٍ مُزَمَّلِ».

وإلى هذا المعنى نفسه ذهبت قصيدة لطرفة بن العبد (شرح القصائد السبع الطوال: الأنباريّ: ١٢٥) في وصف طائر رآه عند الصباح بكل أبهته، كما لو كان شيخاً مَهيباً يتدثّر بردائه:

«وَعَجْزاء دَفَّت بالجناحِ كأنها
مع الصبحِ شيخٌ في بجاد مُقَنَّعُ».

ويعلّقُ الأصمعي شارحاً معنى البجاد: البجاد كساءٌ غليظٌ

مجتمعات الإبل
(... واعلمْ أنَّ الجوع أصلح للبدن من إكثار الأغذية بكل وجه لمن قدر عليه أو على الإقلال منها وأن له أثراً في الأجسام والعقول. وهذا مشاهدٌ في أهل البادية مع أهل الحاضرة وكذا المُتغذّون بألبان الإبل ولحومها أيضاً مع ما يؤثر في أخلاقهم من الصبر والاحتمال والقدرة على تحمّل الأثقال الموجود ذلك للإبل وتنشأ أمعاؤهم أيضاً على نسبة أمعاء الإبل في الصحة والغلظ فلا يطرقها الوهن ولا الضعف ولا ينالها من مضار الأغذية ما ينال غيرهم».
(ابن خلدون: المقدمة: ٧٢)

من أَكْسية الأعراب.

كما ذهبت إلى المعنى ذاته، والوصف ذاتهِ أيضاً، قصائد أخرى جاهلية، منها قصيدةٌ تنسب لأبي مارد الشيباني (الخصائص: ١: ٣، وسمط اللآلي: ٢٣، والمعاني لابن قتيبة: ٢: ٨٩٤). يصف فيها خيوله في يومٍ ماطر:

«إنْ وصَلَ الغيث أبْنَين إمرأ
كانت له قُبَّةٌ سَحَقَ بجادِ».

لقد قصدت، هذا المعنى نفسه، المباشر وربما الوقح، أحجية معاوية بن أبي سفيان، التي ألقاها في وجه سيّد تميم عندما جاء هذا إلى بلاطه، فكأنه يُذكّر (تميم) لا بأرديتها البدوية الغليظة وحسب، بل وبطعامها الرديء الذي أقبلت عليه في عصور المجاعة. لكن سيّد تميم الجريء والماكر، أعطى جواباً صاعقاً على أحجية الخليفة، مُذَكّراً قريشاً، ومعاوية نفسه، بطعامٍ رديء كانت القبيلة في زمن المجاعة تُقبلُ عليه، هي أيضاً، مثلها مثل الجماعات الأخرى، إذْ عُرفت قريش بـ (السَخينة) وهي صَلْصة رديئة، «ومُرَيْقَةٌ» مُتَقشّفة من أعشاب بَرّية ظلّت تلازم مائدة طعامها، حتى بعد أن أصبحت من أقوى وأثرى القبائل، بل وحتى بعد أن أصبح معاوية نفسه خليفة في بلاد ثرية مثل الشام.

تميم والعربية

نصّ الصاحبي (فقه اللغة: ٣٥)

«.. والذين نُقلت عنهم العربية وبهم اقتديَ وعنهم أُخذ اللسان العربي من بين قبائل العرب هم: قيس وتميم وأسد. فإن هؤلاء هم الذين عنهم أكثر ما أُخذ ومعظمه وعليهم اتُّكلَ في الغريب وفي الإعراب والتصريف».

ومن الواضح، طِبْقاً لهذا الاستطراد التوضيحي، أنَّ كلمة (بجد) العبريّة و(بجاد) العربية، تشيران إلى الكِساء ذاته الذي استخدمته الجماعات «العبرانية»، أيّ سائر الجماعات البدوية الأعرابية، وقد عُرفت تميم باستمرار، بكونها «أشدّ» بداوة من سائر قبائل الجزيرة العربية. هذا التوافق بين استخدام تميم (الأعرابية) ويوسف في التوراة، للرداء نفسه، ينطوي على معانٍ عدَّة، لعلّ من أهمها أنَّ دلالة (عابر،

وعبران) لم يُقصد بها، قطّ، الإشارة إلى «إثنية» أو «جنس» بعينه من البشر. وإذا كان ممكناً في هذا الإطار، واستكمالاً لملاحظات مني (الحرب المقدسة) ردُّ اسم (عابر) التوراتي (عبران، الموضع، والعوسج البريّ ـ العبْري ـ كذلك) إلى دلالته الصحيحة، والأولى، تماماً كما استخدمته الجماعات القديمة قبل افتراقها وتمايزها، كلٌّ جماعة بلقبٍ خاص به، فإن الكلمة تغدو في هذه الحالة وحدها، صفة مُشبَّهة بالفعل (عبران) على وزن فعلان، مثل: قحط، قحطان، وعدن، عدنان، بل وتماماً كما تركتها هذه الجماعات في صيغة خاصة بموضع في اليمن، وليس في أيّ مكان آخر: (عبران) اجتازه أبرهة الحبشي في طريق عودته من سبأ وصرواح، ولم تكن الكلمة لتعني، قطّ، اسماً دالاً على جماعة أو إثنيةٍ بعينها، ولا اسماً لـ (بطل) أسطوريّ كان جدًّا أعلى، بل كانت توصيفاً (لقباً) يُعبّرُ عن نمط الحياة الذي عاشت فيه القبائل في طفولتها البعيدة. وهو توصيفٌ، من المحتمل أن يكون أطلقته الجماعات المرتحلة على نفسها وتسمَّت به، كما سمَّت المواضع والأماكن، وربما كان صادراً عن جماعات أخرى أطلقته تحقيراً لها وتشنيعاً بحياتها المجدبة والقاسية، كما هو الحال مع قبيلة (نزار) أمّ القبائل العدنانية، التي كانت في طفولتها، قبيلة بدوية مهاجرة خضعت لنفوذ الفرس وقاتلت إلى جانبهم، وتلقّبت بهذا اللقب التحقيريّ (نزار) الذي أطلقه الفرس عليها كما يزعم الإخباريون، فيما هي في الأصل، تدعى (خُلدان ـ انظر القوائم في الملحق) وقد نقل الإمام الماوردي (أعلام النبوّة) وسواه، مزاعم مفادها أن ملك الفرس سمّى قبائل (خُلدان) العربية بـ (نزار) وتعني (مهزول، هزيل، ضعيف) ويُساق في إطار هذه المزاعم بيتٌ من الشعر الموضوع والركيك:

كتاب النبيّ إلى وائل بن حجر

«من محمد رسول الله إلى الاقيال العَباهلة «والارواع المَشابيب» من أهل حضرموت بإقام الصلاة وإيتاء الزكاة في التِّيعة شاةٌ «لا مُقْوَرَّةُ الألْياط ولا ضِنَاك» وانْطُو الثَّبَجَة والتِّيمة لصاحبها وفي السيوب الخُمس لا خلاط ولا وراط ولا شِناق ولا شِغار ومَنْ اجبى فقد اربى، وكل مُسكر حرام».

شرح:

١: الارواع: الحسان. ٢: المشابيب: السادة، ٣: التيعة: اسمٌ لادنى ما يتوجب في الزكاة، ٤: الإقورار: الاسترخاء في الجلود، ٥: الالياط: جمع ليط: العود. انطو: اعطوا.

(العقد الفريد: ٢: ٤٨)

فسمّى نزاراً بعدما كان اسمهُ
لدى العُربِ خُلدانٌ بنوه خياراً».

لكننا، وبالضد من هذا التأويل السطحي للاسم، نرى أن القبيلة (خُلدان ـ وزن فُعلان) تلقّبت بـ (نزار) في عصر المجاعة، الذي أخذت منه توصيفاً لنمط حياتها الفقيرة، لأن الكلمة/ الاسم، لا تزال تحمل كل دلالات الجوع (النزر هو الشيء القليل). وهذا هو المعنى القديم الدّال على العيش في قلب المجاعة وانعدام الطعام الطيّب.

ج ـ ذو ودٍّ أم (داود)؟

إذا قمنا باستعراض قوائم الأنساب العربية، استطراداً في فحص دلالات أسماء (الآباء) الأوائل، عابر ونزار وكنانة، فإن وجود بعضها، في لائحة النسب الخاصة بالنبيّ (ص) كما ثبّتها ابن هشام وسواه، سيكون مثيراً لا من زاوية تماثلها المزعوم مع القوائم التوراتية، بل بدرجة أكبر، من زاوية كونها تتضمَّنُ تكراراً مملاً ومتناقضاً، وهذا أمرٌ يمكن أن يضع نقاد القوائم أمام جملة من المعضلات. مثلاً: إن بعض أسماء (الآباء) الأوائل تتغيّر أو تتبدل مواضعها، فيغدو الأب المباشر جدًّا أعلى، والجدّ الأعلى ابناً، ففي قائمة ابن هشام (السيرة النبوية) يصبح «تارح» مرةً، والداً لـ «إبراهيم» ومرةً أخرى أحد أحفاده. أمّا «ناحور» والد إبراهيم فيصبح حفيداً من أحفاده؟

هنا ـ إلى اليسار ـ القائمة كما ثبّتها ابن هشام، من الأعلى إلى الأسفل، وهي توضح نمط التكرار والعشوائية التي جرى فيها تداول هذه القوائم دون إمعان فكر أو نقد، ومع ذلك فإن لمن المهم للغاية، إعادة طرح السؤال المطروح نفسه مُجدداً:

قائمة ابن هشام

١٨: (عابر)
١٧ : فالغ
١٦: راغو
١٥: ساورغ
١٤: ناحور
١٣: تارح (أو: آزر)
١٢: إبراهيم
١١: إسماعيل
١٠: نابت (الابن البكر لإسماعيل)
٩: يَشْجُب
٨: يَعْرُب (بدلاً من قحطان)
٧: تيرح (تكرار مع ١٣)
٦: ناحور (تكرار مع ١٤)
٥: مُقوّم
٤: أدَد
٣: عدنان
٢: معدّ
١: نزار

لماذا جعلت قوائم الأنساب العربية بإجماعها (انظر ملحق قوائم الأنساب عند الإخباريين) من نسب (عدنان) ممتداً لا إلى (عابر) وحسب، وإنما إلى (أُد)؟ وما هي صلة (أُدّ) هذا بالبطل الأسطوري التوراتي (داود)؟ إذا كانت هذه الأنساب، لا تعبّر، من وجهة نظر هذا الكتاب، عن صلة دموية حقيقية، بقدر ما تعبّر عمّا يمكن اعتباره دون تردّد، ذكريات جماعية مشتركة عن الطفولة البعيدة، وعن (ماضي المجاعة) الكبرى والمرحلة الرعوية الطويلة السابقة على الاستقرار، وبالطبع عن (مجتمع الإبل) القديم الذي تحلّلت لغته الجامعة، وتفككت روابطه وتفسّخت، فإنها، على الرغم من ذلك، تعطي فكرة ممتازة عن طبيعة التمايز الثقافي الذي حدث تالياً، وخلّف دلائل عن حدوثه، بوجود خلط فظيع لأنساب البشر مع أنساب الآلهة. وفي هذا السياق، فإن بطلاً أسطورياً مثل داود التوراتي، الذي تظهره التوراة كملكٍ قويّ، دون أن تكون هناك أيّة دلائل على وجوده كشخصية تاريخية، يمكن إعادة وضعه في البيئة الحقيقية التي صَدَر عنها وشكّلت أسطورته، كما هو الحال مع بعض ملوك اليمن القدماء مثل: ذو القرنين، وأفريقيس، والرائش، أو كما هو الحال مع حروبهم الأسطورية وممالكهم التي لا تُقهر وسيرهم في الأرض كالجبابرة، وهي إجمالاً، خلاصة دمج مُطّرد لصورٍ بطولية متناثرة. إنَّ اسم (أُدّ) هذا، الجدُّ الأعلى للعرب العدنانيين، مثال نموذجي، على الطريقة التي جرى فيها الانتساب القديم عند العرب إلى آباء آلهة.

يعني (أُدّ) لسائر اللغويين العرب القدماء:

ذهبَ ـ في الطريق ـ، سارَ، وطأ (أرضاً)، مشى، تنقّل. وهو في لغة قدماء العرب، اشتقاقٌ من صوت الوطء (الأديد) بمعنى الجلَبَة، أي: صوت المطر والرعد والبرق.

وصف ود

(نصّ ابن الكلبي)

«قال الكلبيّ: فقلتُ لمالك بن حارثة:

صِفْ لي وَدّاً حتى كأنّي أنظرُ إليه. قال:

«كان تمثال رُجلٍ كأعظم ما يكون الرجال قد ذُبّر عليه حُلّتان، مُتّزِرٌ بحُلّةٍ، مُرتدٍ بأخرى. عليه سيفٌ قد تقلّده ـ و ـ قد تنكب قوساً وبين يديه حَرْبةٌ فيها لواء وَوَفْضَةٌ (جعبة) فيها نبلٌ..».

وكل هذه المعاني تتضمَّنُ دلالات السير والترحال والسفر الطويل. وفي رأي ابن دريد (ت: ٢٢٣ هـ) في الاشتقاق، فإن الهمزة في أول الاسم أصلها (واو) وهي (ود) وليس (أدّ). وإذا فعلنا، على غرار ما فعل ابن دريد، وقلبنا الهمزة (واواً) فإن الكلمة، آنئذٍ، تصبح ذات صلة حميمة بـ (الودّ) بمعنى المحبّة، وهذا جائز ومقبول، لأن العرب تقلبُ ـ مثلاً ـ همزة أرَّخَ (واواً) فتقول: ورَّخ بدلاً من أرَّخ. لكن اسم أُدّ هذا لا يظهر كأب للعدنانيين الشماليين وحدهم، بل هو يظهر كذلك، في صورةٍ موازية ومتناظرة كأبٍ مباشر للقحطانيين الجنوبيين، فهو والد قبائل اليمن: أُدّ بن زيد بن كهلان بن سبأ بن حمير. ولأن العرب تقول في أُدّ (أُدَّد) بمضاعفة حرف (الدّال) وجعله على وزن (ثُقب)، فقد نُظِرَ إلى الهمزة على أنها قابلة تلقائياً للانقلاب إلى (واو) بحسب لهجات العرب.

لكن أُدّ في بعض الحالات، يظهر مرسوماً في صورته هذه ويُجعل حفيداً لمُضَر، التي هي من أبناء عدنان. فَمَنْ هو أُدّ هذا الذي احتار فيه النسّابون فجعلوهُ تارة والد عدنان، وتارةً ابن قحطان، وتارة أخرى حفيداً له أو ابناً لإلياس بن مُضَر؟ ولماذا يُرسم في هذه الصور المُتعدِّدة (أُدّ، أُدَّد، ود؟) هل يخفي هذا الرسم، كما تسجيل الاسم في قوائم الأنساب، ذكرى من نوعٍ ما لأب أعلى هو الإله نفسه؟ إنّ فهماً أعمق لأسطورة داود في المرويات التوراتية، والإخباريات العربية، في إطار تحليل قوائم الأنساب وصلتها بعصر المجاعة، يتطلّب معالجة لغوية مقتضبة ولكنها ضرورية.

لقد درس اللغويون العرب القدماء والمعاصرون، مسألة استعمال أو تحقيق الهمزة في لهجات العرب مثلاً: تميم، التي تبقى على الهمزة وتستعملها صوتياً وفي رسم

وصف زيوس

«يعتبر زوس ممثلاً لعهد الاستقرار ـ في الأساطير اليونانية ـ والعدل والنظام بعد أن مرّ العالم بكارثة الطوفان ولذا كان يُلَقّب بابي الآلهة وفي تماثيله يظهر مصحوباً بالصاعقة والصولجان. من ذرّية زوس: ديمترا، وهيرا، وتيمتيس وليتسو ومايا».

ـ معجم الأساطير اليونانية ومصادر عدّة ـ

اتد سيّد الأبطال

«يا معشرَ الآلهة. مَنْ منكم سوف يقضي على إنزو؟ ويحصل على المجد الأعظم صرخوا جميعاً: إنه سيّد ينابيع السماء أتد بن آنو».

(ديوان الأساطير: ٢: ٣٣١)

الكلمات، على العكس من قبائل الحجاز شمال الجزيرة العربية، التي تُخَفِّف هذه الهمزة عند الاستعمال. وقد لاحظ مسعود بوبو (دراسات تاريخية: العددان ٤٩ ـ ٥٠، ١٩٩٤ دمشق) استطراداً لقانون لغويّ استنْبَطهُ عمرو بن العلاء شيخ الأصمعي (ت: ٢١٦ هـ): [ما من حجازيّ إلاّ وينصب، وما من تَميميّ إلاّ ويرفع] أن لاستعمال الهمزة أو إسقاطها، صلة عضويّة بأمرين: العادات الصوتية عند القبائل، والبيئة وأنماط الحياة الاجتماعية، فحيث سكن الحجازيون ومَنْ جاورهم في بيئةٍ تحجزهم فيها المرتفعات عن بلاد الشام، كما في حالة معظم قبائل الشمال، أيّ: تحجزهم، عملياً، عن كامل الامتداد الطبيعي باتجاه المناطق الأكثر خِصْباً، كان مَيْلهُم إلى التخفيف. فيما، على الطرف الآخر، كان التميميون ومن جاورهم من القبائل في البادية، أكثرَ ميلاً إلى الرفع. مثلاً: يقول الحجازيّ في بئر (بير) وفي فؤاد (فواد) وفي بئسَ (بيسَ) مثل: (بيسَ المهاد) وقد قرأ بعض قرّاء القرآن آية: ﴿أصبح فؤاد أمّ موسى فارغاً﴾ ﴿أصبح فواد﴾. بينما كان التميميّ يحقِّقُ الهمزة وربما بالغ في استخدامها، وفي هذا النطاق يروي المُبرّد (ت: ٢٧٥ هـ) بسندهِ عن الأنصاري (ت: ٢١٤ هـ) أنّه سمع عمرو بن عُبيد يقرأ آية ﴿فيومئذٍ لا يسألُ عن ذنبهِ إنسٌ ولا جأن﴾ فظنَّ أن المقرئ قد لَحَنَ (أي أخطأ في القراءة). يضيف أبو زيد الأنصاري: حتى سمعتُ العرب تقول شأبة في (شابة) ومأدة في (مادّة). ويبدو أنّ هذا الاختلاف في لهجات العرب، كان وراء اختلافٍ أعمق في تسجيل ونقل أسماء الأعلام والأجناس، وفي رسم الكثير من الكلمات الدّالة على ألقاب.

هذه الهمزة المُحيِّرة تُطرحُ، في إطار تحليل أسماء آباء العرب

الأوائل، مسألة «العادات الصوتية» في لغة العرب والقبائل القديمة، التي لعبت دوراً أساسياً في طرائق تسجيل ورسم أسماء الأعلام والأجناس، ومنها اسم أُد الذي تخيلته القبائل كاسم أب لها، وهو بإسقاط الهمزة بحسب لهجاتها، يمكن أن يكون قد نُطق في صورة (دُد) و(دود). وبالتالي فقد دُمِجَ بين الأساطير المرتبطة بـ (أدد) كإله للصواعق عند الآشوريين باسم (دود ـ بالعبرية، داود بالعربية) وأساطيره.

ـ الإله الآشوري أدَّد و(ذو وّد) العربي

لا يتصلُ الاختلاف في رسم كلمة أُدّ التي دخلت قوائم الأنساب العربية، في صورة (أب) لقبائل العرب، بالجانب اللغويّ إلاّ شكلياً، والأرجح أنَّ هذا الاختلاف يتصلُ بأمرٍ آخر ربما يكون أكثر عمقاً وأبعد أثراً. نعني: بأسلوب عبادة هذا المعبود الذي تخيّلته القبائل كأبٍ لها، وبنوع الوظيفة الطقوسية المُناطة به. فضلاً عن ذلك، فإن الاسم (اللقب) يقوم، عملياً، بوظيفة توصيف لحامله، فـ (الأدّ والأديدُ صوت الرعد والبرق والمطر) بما يعني أنَّ القبائل وهي تعبدُ هذا الإله وتجعل منه أباً لها، إنما كانت في واقع الأمر تتعبّدُ لإله المطر الغزير، ولكنها، ومع تطوّر أشكال عبادته، قامت بتغيير طريقة رسم اسمه لكي تلائم هذا التطور في وظائفه، ويتّضح من الأساطير السومرية أنَّ أدّد كان إله الأمطار.

أول تغيُّر في طرائق الرسم نجده في صورة (ود) بقلب الهمزة واواً، ليصبح إله البرق والرعد والمطر، آنئذٍ، إلهاً للودّ والمحبة. وقد ورد ذكر ود هذا في القرآن كما خلّدته نقوش القبائل ومنها ثمود. وتشير آية: ﴿لا تَذَرُنَّ آلهتكم ولا تَذَرَنَّ وَدًّا ولا سواعاً﴾ [نوح: ٢٣] كما لا يُخفى، إلى الاستمرارية التاريخية للمعبود العربي القديم حتى ظهور

أدد ـ أُدد

ملحمة جلجامش

«بعد أن خلق جلجامش وأحسنَ الإله العظيم خلقه حَباهُ شَمْش السماويّ بالحُسن وخصّه أدد بالبطولة.

جعل الآلهة العِظام صورة جلجامش تامةً كاملةً».

(ملحمة جلجامش: ٣٨)

الوأد

«.. ولبغضِ البنات هجرَ أبو حمزة الضبّيّ خيمة امرأته وكان يُقيلُ ويبيتُ عند جيرانٍ له حين ولدت امرأته بنتاً. فمرّ يوماً بخبائها وإذا هي ترقّصها وتقول:

ما لأبي حمزة لا يأتينا
يظلُّ في البيتِ الذي يلينا
غضبانُ ألاّ نلدَ البنينا
تاللّه ما في ذلك في أيدينا
وإنما نأخذُ ما أُعطينا
ونحن كالأرضِ للزارعينا
ننبتُ ما قد زرعوا فينا».

(البيان والتبيين، الجاحظ: ١: ١٨٦)

الإسلام. وبالفعل، فقد انتشرت عبادته في نطاق الجزيرة العربية والشام وبلاد ما بين النهرين وكريت انتشاراً واسعاً. لكن القبائل العربية مع ذلك رسمت اسم أُد هذا في صورة (أدّد) كما في قوائم الأنساب وقالت عنه أنه والد (عدنان) بل إن بعض القوائم تجعل من أُدّ ابناً لـ (أدّد) كما عند الشامي وصاحب (الروض العاطر)، وبعضها يجعل له أمّاً حميرية هي من سلالة ملوك اليمن. لكن طريقة رسم الاسم في صورة أدّد، بمضاعفة الحرف الثاني تؤدي في الواقع، إلى تماثلِ مع اسم الإله الآشوري الكبير (أدّد) الذي حمله ملوك آشور مثل: أدّد ـ نيراري الثالث. وأكثر من ذلك، فإن هذا الاسم يردُ في ملحمة جلجامش كاسم لإله البطولة عند البابليين، فهو الذي منح جلجامش صفاته البطولية وثبّت أقدامه كبطل، كما وردَ في السجلات والألواح التي حصل عليها علماء الآثار في صيغة (هدد) أو (هـ ـ دّد) بوصفه إله الصواعق الغضوب والمدمّر.

المضّاض والمؤداد

(ودّ ـ داود)

إنّ دراسة تاريخ الكلمة (المفردة) وشكل تطورها، يعني دراسة التاريخ المختَزَن فيها واسترداده، وهو أمر يمكن الشروع فيه في ضوء البيّنات اللغوية والأركيولوجية ومن خلال إعادة قراءة الأساطير والمَرْويات، وبالطبع في إطار دراسة أعمّ، وفي سياق تِقْنية تحليلية وتفكيكيّة لبنى السّرد الإخباري القديم ونموذجه التوراة والإخباريات العربية، وذلك لأجل الكشف عن آليات دخول دلالات جديدة وتسرّبها إلى الكلمة الواحدة، نفسها، مع كل مرةٍ يجري فيها رسمها بطريقةٍ مُختلفة ومغايرة، وفي أساس هذا التغيّر: التصويت أو طرائق النطق والتحريك، بما يعني أنّ الاختلاف في طريقة رسم الاسم إنّما تُخفي تبدلاً في وظائفه. وإذا سرنا قُدماً على هذا الطريق وقمنا بفحص ومعاينة أساليب تطور رسم الكلمات

١: «.. وشالح ولد عابر. وولد لعابر ابنان: اسم أحدهما فالج لأنه في أيامه انقسمت الأرض واسم أخيه يُقْطان ويُقطان ولد الموداد وشالف وحضرموت...».

٢: (الأزرقي: أخبار مكة): وكان على جُرْهُمْ المضّاض بن عمرو.

٣: أدّد ـ خير العباد: ١: ٢٥٤: من قولهم أدّت الإبل إذا خرجت ذكره الانباري والزجاجيّ في مختصره. وأمّهُ حيّة القحطانية.

(التوراة، تك: ١٠/٢١ ـ ١١/١١)

بالتلازم مع التطور في دلالاتها، وذلك استناداً إلى النقوش والشعر الجاهلي وكتب اللغة، فسيكون بوسعنا عندئذٍ، اكتشاف الصلة الفعلية لهذا التطور بوقوع حدث هلعي تاريخي عاشته القبائل الأولى، أيّ: وقوع سلسلة متواصلة من المجاعات، حيث تفجّر الهلع الإنساني أمام هول الطبيعة وضرباتها العنيفة، القاسية، وراحت الطقوس والعبادات القديمة تَتَشظّى وتتناثر مولّدة صوراً جديدة عن الآلهة الآباء. وإلاّ فبِمَ يمكن تفسير وضع اسم الإله البابلي ـ الآشوري أُدّ في قوائم أنساب العرب بوصفه أباً أعلى لهم؟ لقد كانت المجاعة الكبرى (التي يُقدِّر علماء الآثار وقوعها نحو ٦٠٠٠ ق.م.) حدثاً هلعياً وثيق الارتباط بالانقلاب الذي حدث، تالياً، في حياة الجماعات الرعوية (مجتمعات الإبل) المهاجرة، وبصورة أدقّ، في حياتها الدينية.

إنَّ الصلة الحميمة بين رسم أُد في صورته هذه، داخل قوائم الأنساب العربية، وبين رسم مكافئها (وَدٌّ) تحيلنا إلى صلة أخرى قديمة، موازية، نشأت واندثرت بين الاسم التوراتي (الموداد)، والاسم العربي (المضّاض) الذي زعم الإخباريون بإجماعهم، أنّه كان ملك جُرْهُم وخال أولاد إسماعيل حين دخلوا مكة وأزاحوا العماليق منها، كما في أسطورة طلاق إسماعيل بعد زيارة والده له. وهذا ما سوف يفضي إلى استكشاف حدود العلاقة بين البطل التوراتي (داود) الذي يُرسم في العربية في صورة (داود) وفي العبرية (دود) דוד وبين إله البطولة البابلي أدّد، وهي علاقة تبدو لنا أكثر عمقاً من مجرد التناظر اللغوي، وذلك بسبب الطابع البطولي الخارق الذي يُضفى على (دود) التوراتي في المَرْويات الخاصة بحروبه. وقد لاحظنا من قوائم أنساب ملوك اليمن القدماء، كيف أن القبائل قامت بتَخْييل شديد

الجاذبية لعددٍ من الشخصيات المحلية (الشعبية)، حيث جعلت منهم أبطالاً عالميين يجترحون بطولات خارقة. إنّ إضفاء عناصر من مَرْويات شعبية وأسطورية شائعة، على شخصيات (محلية)، وتصعيدها شعرياً حتى درجة انصهار البطل الشعبي في صورة الإله أو المعبود، أمرٌ مألوف، بل إن مثال الرائش وأفريقيس أو ذي القرنين الحميري، كما رأينا، هو مجرد مثال عن الكيفية التي يظهر فيها أبطال لا وجود لهم، هم ـ في نهاية المطاف ـ خلاصة سلسلة من المَرْويات والقصص الشعبية التي تدور في نطاق الرموز.

وُد
نصّ ابن منظور
«.. والوُدُّ صنمٌ كان لقوم نوح ثم صار لكلب وكان بدومة الجندل. ومنه سُمِّي عبد ود. ومنه سُمِّي أُدّ بن طابخة. وأدَدّ جدّ معدّ بن عدنان. وقال الفرّاء: قرأ أهل المدينة: ﴿ولاَ تَذرنَّ وُدًّا﴾ بضم الواو...».

إن صورة (دود) التوراتي، في هذا الإطار، ليست أمراً شاذًّا بل لعلها في أساسها، ومن شأن عمل تفصيلي آخر (لا يتسع له مجال البحث هنا) أن يكشف عن الطريقة التي تمّ فيها الدمج داخل السرد التوراتي بين عناصر عدّة، شكّلت في النهاية، صورة (داود، دود) هذا بوصفه (شخصية تاريخية) فيما هو، على العكس من ذلك، مزيج من صور ينتمي بعضها إلى معبود قبلي هو (ذو ود) أو (دو ود) وبعضها الآخر ينتسبُ إلى مَرْويات إخبارية عن حروب قبلية. وبهذا المعنى، فإن صورة (دود) التوراتية قد تكون خلاصة هذا الدمج المُطّرد لأساطير قديمة عن إله البطولة أدّد، مع مَرْويات شعبية قبلية عن (بطل) محليّ جرى تخيّل اسمه المماثل لاسم الإله.

يلاحظ ابن منظور (لسان: مادة ودّ) أن العرب، في الأصل، كانت تُهَمّزُ ودَّ الصنم وترسمهُ في صورة أُدّ. ويُستدل من رواية ياقوت (٥: ٤٢١) أن وَدّ هو اسم لموضع قديم في تهامة. فهل ثمة صلة بين وجود موضع يحمل هذا الاسم في تهامة، وبين أساطير أدّد البابلية وبعضها يتمثّلُ رمزياً الصراع بين (تيامات) (تهامة) كوحشٍ أسطوري؟ إذا قمنا

نصّ ياقوت: ود
«.. وُدُّ بالضّم موضعٌ بتهامة. اسم صنم كان لقوم نوح. وكان لقريش صنمٌ اسمه وَدّ. ويقولون: أدّ. قال ابن حبيب: ود كان لبني وبرة...».
(٥: ٤٢١)

بوضع هذا الصراع في حيّز الرموز، فإن صراع إله البرق والرعد والمطر ضد الصحراء (تهامة) سيكون، عندئذٍ، صراعاً نمطياً وتقليدياً، له ما لا يُحصى من التناظرات والتماثلات. ولأن هذا الصراع ينتسب إلى أساطير الخلق والطوفان، فإن إلحاح الإخباريين على أن ود هو من أصنام نوح، بطل الطوفان، يبدو مفهوماً تماماً وفي محلهِ، إذْ يؤكد هذا ودون لبس، أنّ العرب عبدوا إلهاً وتصوّروه أباً لهم، هو نفسه إله المطر الغزير أدّد. ولهذا السبب جعلوه أباً لعدنان أي: للعَدَنة بمعنى الاستقرار والإقامة في الأرض.

ويُفهم من الشعر الجاهلي، أنّ ودّ هذا، كان يلعب دوراً مؤثراً في حياة العرب الدينية، حتى إنهم تسمّوا باسمهِ. مثلاً: أُدّ بن عدنان، وأُدّ بن طابخة، وأُدّ بن كهلان، وهو ما يحملنا على الاعتقاد بأن اسم (دود ـ داود) ينتمي إلى التقاليد ذاتها في الانتساب إلى هذا المعبود. وفي نقوش ثمود، السابقة على ما وصلنا من شعر عربي جاهليّ، هناك عدد كبير من الأدعية الدينية التي تتوجه إلى وًد هذا: أموتُ على دين ود. يا ود أيدهُ (تاريخ ثمود ف.د. براندن). وثمة فضلاً عن ذلك، ما هو أهم من مجرد ورود الاسم: ظهور رمزه الديني مرسوماً إلى جانب الاسم. هذا الرمز الديني هو (الثور).

ـ ذو القرنين والثور و(دود) التوراتي

في طائفةٍ من الرسوم الثمودية، يظهر رأس الثور بوصفه رمزاً لودّ، كما أنَّ طائفة أخرى من المخربشات التي تركتها القبائل القديمة، على صخور الجزيرة العربية (في الشمال) وبعضها في خرائب ثمود، تتضمن رؤوس الثيران بوصفها رمزاً للمعبود القبلي. على أنَّ النقوش اللحيانية تذكر ودّاً هذا مقروناً بأسماء أشخاص مثل: عبد ودٌ بمعنى خادم الإله وًد

ذو القرنين

(المعارف: ابن قتيبة: ٢: ٥٤)

«قال وهب:

وهو رجلٌ من الاسكندرية اسمه الإسكندروس وكان حلم حُلماً رأى فيه أنّه دنا من الشمس حتى أخذ بقرنيها في شرقها وغربها. فقصّ رؤياه فسمّوه: ذا القرنين».

أو (ابنه). وارتأى ابن الكلبيّ (الأصنام: ١٠) أنّ ودَّ عُبد قديماً في دومة الجندل، التي تأسست فيها (مملكة قيدار) وحكمتها ملكة عربية تدعى (زبيبة) نحو ٧٠٠ ق.م. لكن ود في الشعر العربي القديم يظهر مقترناً بمظاهر عبادته:

«حيّـاكَ وَدّ إنّا لا يُحَلُّ لنا
لهوَ النساءِ وإنّ الدين قد عَزما».

ذو القرنين
«وقال تُبّع الحميري:
قد كان ذو القرنين قبلي مُسلماً
ملكاً تُدينُ له الملوك وتحشدُ
من بعد بلقيسٍ كانت عمّتي
ملكتُهم حتى أتاها الهدهدُ».
(بلوغ الأرب: ١: ٢١٣)

في هذا السياق، يكتب ياقوت (٥: ٤٢١) نقلاً عن ابن الكلبي أن وَدًّا وسواعاً ويغوثَ ويعوقَ ونسرا، هي أصنام لقوم نوح، وقد انتقلت إلى مكة في عصر ملك خُزاعة عمرو بن لحيّ الخزاعي، بعد استيلائه على المدينة وطرد جُرْهُم، حيث جلب الأصنام من ساحل جدّه ووضعها داخل الكعبة، في إطار انقلاب ديني شهدتهُ القبائل، حلّت بموجبه المعبودات الوثنية محلّ ديانة إبراهيم على ما يقول الإخباريون. يعني انتشار عبادة أُدّ وبرمزه الديني قرن الثور، أن عبادة (الإله الثور) قد طغت في هذا العصر على سائر العبادات بما أن الثور هو رمز الخصب. لقد عرف البابليون والآشوريون ثم الإغريق عبادة الثور، بل إنّ عبادة الثور تُعَدُّ من أقدم العبادات في كريت، وهي تتصل بعبادة الإله ديونيسوس Dionysus إله الخِصْب والحياة بين ألقاب هذا الإله: الطفلُ ذو القرون والمعبود ذو القرون، وهذا ما يُعيد تَذْكيرنا بلقب الاسكندر المقدوني وشبيهه الملك اليمني الأسطوري (ذو القرنين) تلقّبا معاً بلقب الإله نفسه، بما أن رمز الثور هو تجسدٌ من تجسّدات البطولة والقوة. يعني هذا أنّ الملك اليمني الأسطوري الذي تخيّله النسّابة والإخباريون العرب، لم يكن محض محاكاة لاسم البطل التاريخي اليوناني، وإنّما كذلك، محاولة لتمثُّل هذه العبادة العربية

ذو القرنين
(أَصَدُّ نَشَاصَ ذي القرنين حتى
تولى عارضُ الملكِ الهُمامِ
أقرُّ حشا امرئ القيس بن حُجر
بنو تَيمٍ مصابيحُ الظلام
ذو القرنين: المنذر الأكبر
النشاص: ما ارتفع من السحاب.
(امرؤ القيس: الديوان: ١٦٦)

القديمة التي أخذها الإغريق ــ بشهادة هيرودوت ــ من الفينيقيين ثم من المصريين. إنَّ اسم ديونيسوس يتضمن مقطعاً أصيلاً في أسماء الآلهة العربية الضاربة في القِدم (ذو: ذو الشرى، ذو الخَلَصة) وهذا نجده في Thioe أو Dio اليونانية بمعنى صاحب، مالك، وهذه بالضبط هي (ذو) (دو). أما المقطع الثاني من اسم ديونيسوس، وبإسقاط اللاحقة اليونانية (S) فهو يشير إلى (ناس nysu أو unas) الذي يظهر في قوائم الأنساب العربية كابن لإسماعيل، بينما ذكره المؤرخ المصري القديم مانيثو (نحو ٣٠٠ ق.م.) في صيغة unas (ناس) بوصفه ملكاً هكسوسيًّا (من الملوك الرعاة)، الذين اجتاحوا مصر في عصر ما يُعرف بـ (عصر الهكسوس) ١٧٢٠ ق.م. على أنَّ كلاً من المسعودي (مروج الذهب) وابن الأثير (الكامل) ألمحا إلى وجود فرعون من فراعنة مصر العرب دُعي بـ (ناس). لكن unas هذه، هي ذاتها الكلمة التي استخدمها المصريون القدماء في إطار عبادة الثور كإله للخِصْب، إذْ اتَّخذ الملوك في مصر ألقاباً عدَّة من بينها (الثور القدير) وهذا هو اللقب المحبَّب والمفضل عند الملك ناس من الأسرة الخامسة.

هيرودوت: (ذو - ذو)
«(- إن الإغريق لم يكونوا يعرفون سوى التسمية الإغريقية Theoi - ذيو - ذو - كاسم للآلهة - بمعنى صاحب الأمر صاحب القرار).
برنال: أثينا السوداء.

ما يثير الاهتمام، حقاً، أن كلمة (ذو، دو) القديمة هذه والتي نرى أنها تطورت، في الأصل، عن (أد) كاسم إشارة، دخلت في قوائم الأنساب العربية مرتين: مرة في صورة أدّ كأب لعدنان ومرة في صورة (ذي ناس Dionysus، ناس) كابن لإسماعيل. ولكنها دخلت مرات لا حصر لها في المرْويات والأساطير كاسم لبطل أو معبود، كما هو الحال مع (ذو ودٌّ) الذي صار اسم بطل شعبي (دودّ). إن نقّاد شعر امرئ القيس يزعمون ذكره لـ (ودٌّ) هذا كاسم لجبل وفي صيغة مثيرة: الودُّ. قال:

دويد
قال الشاعر الجاهلي (دويد) ابن نَهْد القُضاعي:
اليومُ يُبنى لدويدٍ بيته
لو كان للدهرِ بلىً أبْلَيْتُهُ.
(دويد تصغير (دود): ابن دريد في الاشتقاق: ٣٢١ ابن قتيبة: الشعر والشعراء ٣٦. صاحب القاموس: مادة دود).

«وتَــري الــودّ إذامــا إســتَجــدتِ

وتــواريــهِ إذا مــا تَــعــتــكــر».

وإذا كان هذا صحيحاً، فإن وجود (ودّ) في صورة اسم لموضع جبلي أو لجبل، قد يوطّد فكرة الحضور الرمزي للإله في الموضع، مثل تهامة عند (ياقوت) وجبل الودّ (عند امرئ القيس) وهو ما يؤكد حضوراً واسعاً لعبادته. بهذا المعنى فإن اسم (داود) (ذاودّ) (دُود ـ بالعبريّة) ليس اسم علم لشخص بل هو لقب: (ذُ ـ ودّ، ذُ ودّ) حمله أو تسمّى به بطل مَرْويات شعبية، مثله مثل: ذو القرنين الحميريّ أو الحارث الرائش أو أفريقيس.

في هذا السياق، فإن لابن جنّي، الرأي ذاته بشأن التحول الفونيطيقي للهمزة وأصلها في اسم أدّ، إذْ هي تطوّرت إلى واو وقد أبدلها العرب لإيثارهم معنى الودّ في الاسم على معنى الجلَبَة والضوضاء والأديد (صوت الرعد). فهل يُخفي انقلاب الهمزة واواً، سرًّا من نوع ما؟ برأينا لا يرتبط هذا الانقلاب بالعادات الصوتية عند القبائل العربية وحسب، فهذا لا يكفي وحده لتأويل أو تفسير ما يمكن أن يُسفر عنه مثل هذا التبدّل، بل بوجود بواعث ودوافع أقوى وأشدّ أثراً، نعني ارتباط ذلك بحدوث تحوّل موازٍ أفضى بدوره إلى تغيّر ثوريّ في الوظائف المُتخيّلة للمعبود نفسه.

لقد تحوّل هذا المعبود الغضوب، الناريّ، خالق الجلَبَة والضوضاء والسيول والأمطار الغزيرة والبرق، إلى إلهٍ ودود ورحيم أيّ: إلى إله للحب. وهو تغيّر يعكس بدرجةٍ مثالية ونموذجية شكل التغيّر في طقوس عبادته من الأديد إلى الودّ، بعد أن هدأت ثورته وانحسر الطوفان ووصلت سفينة نوح إلى اليابسة. وهذا مغزى قول الإخباريين أن صنم ودّ كان من أصنام نوح، ثم عبدته خُزاعة وقريش وكلب وسواها من

القبائل كإله للودّ والرحمة والحب. ويمكن الاستنتاج من سائر الروايات الإخبارية العربية والشعر القديم، أنّ ودّ كان ـ بالفعل ـ معبوداً ضارباً في القِدم من معبودات القبائل، بمعنى أنّه كان من أصنام نوح ومن معبودات الطوفان الأسطوريّ. وهذه بالضبط هي فكرة البابليين والآشوريين عن كون أُدّ هو من آلهة الطوفان، لأنه كان إله المياه والأمطار الغزيرة، وهو المسؤول عن الفيضانات كما في كتابة تركها حمورابي. كما يمكن الاستنتاج أنّ الجماعات الأولى انتسبت إلى هذا الإله واعتبرت نفسها من أبنائه (إلهاً أباً)، تماماً كما هو التقليد القديم في الانتساب إلى الإله/ الأب، مثل بني عمون (الإله عمّ) وبني مدراء، وبني إسرائيل، ولذا جاء اسم أُدّ في قوائم الأنساب العربية بوصفه أباً في سياق هذا التقليد، فالعرب الأوائل اعتبروا أنفسهم من أبناء هذا المعبود، شأنهم شأن الجماعات الأخرى التي انتسبت إلى آلهة. وكلُّ ما تبقى من ذلك الانتساب الذي رسبَ في الذاكرات الجمعيّة، هو وجود (أُدّ) الأب الإله في لوائح الأنساب العربية. هذا المعبود القديم الذي تغيّرت طريقةُ رسمه مراراً هو نفسه الذي عُبِدَ في صورة ودٌ الصنم، وهو نفسه (ذو ودّ، دُوْد) هو الأساس القديم لاسم (داود) في العربية.

أدّ الأب

قال الشاعر:

أُدٌّ بن طابخة أبونا فانسبوا

يومَ الفخارِ أباً كأُدٍّ تنفروا

ـ الاستقرار و(عدن) والمعبود ودّ

إنّ وضع أُدّ في هذه القوائم كأبٍ مباشر لـ (عدنان) أمرٌ مثير بالفعل، وهو يؤكد الصلة الرمزية التي تخيّلتها القبائل بين الاستقرار في الأرض والمطر، فكل جماعة مستقرّة في مكان أو موضع خصب تَنسبُ نفسها إلى إله بعينه، ولذا نسبت القبائل الأولى التي (عدنت) بمعنى مكثت في الأرض (والعَدَنَة هي مكوث الإبل)، نفسها، إلى إله المطر الغزير الذي

هدأت ثورته وتوقف طوفانه وصار إلهاً ودوداً رحيماً، لأن كل استقرار يرتبط بخصب الأرض، وهكذا ظهر أُدّ كأب للعَدَنَة في سياق توصيف حال الجماعة القاطنة: عدنان بن أُدّ.

لقد عرفت (مجتمعات الإبل) باستمرار مواطن استقرار موقتة أو منازل، وهذه، كما نرتئي، كلمة ذات صلة حميمة بمنازل القمر وتحولاته، ولذلك رأت، في وقت ما، لمعبودها على أنّه هو نفسه الإله القمر ودّ، الذي ستقدّم له القرابين البشرية في صورتها الراسبة والمتبقّية (وأد البنات).

ولكن: إذا كنا قد أقمنا الصلة بين كون عدنان ابناً لأُدّ وبين مرحلة من مراحل الاستقرار، عرفتها (مجتمعات الإبل) الأُولى بالتلازم مع الانقلاب في وظائف هذا المعبود، والتغيّر في طرائق رسم اسمه، فإن لمن المهم كذلك، تقديم تفسير مقبول لسرّ وجود الصيغة نفسها في الأسماء المُركّبة للآشوريين الذين عبدوا هذا الإله في صورة أدّد، هَدَد، كإله للصواعق؟ يَرِدُ اسم أدّد في طائفة واسعة من أسماء الملوك، مثلاً: أدّد ـ نيراري الثالث: ٩١١ ـ ٨٩١ ق.م. كما يَرِدُ في اسم الملك أدّد ـ نيراري الثاني: ٨١٠ ـ ٧٨٣ ق.م.، وفي اسم شمشي ـ أدّد الخامس: ٨٢٣ ـ ٨١١ ق.م.، وهو المعروف باسم والدته الملكة الآشورية العظيمة شمشو ـ رامات، التي صحّف الكتّاب اليونانيون الكلاسيكيون اسمها فسجّلوه في مصادرهم (سميرا أميس). ومع ذلك، فإننا نجد الصيغة ذاتها للاسم في مراسلات تعود إلى حقبة سلالات أور UR الثالثة نحو ٢١٠٠ ق.م.، وبعضها رسائل تبادلها أشخاص يحملون اسم (إشمي ـ أدّد ـ داكان) أو (بسمخ أدّد) وبعضها الآخر يخصّ سجلات تجارية وبيع أراضٍ في مدينة ماري على الفرات. بهذا المعنى، فإن انتساب العرب، في قوائم الأنساب، إلى أُد، أدّد، هو استطرادٌ في تقاليد ثقافية

قديمة تمتد عميقاً في التاريخ، وليست مجرد اختلاق من النسّابة، وبهذا المعنى أيضاً، فإنّ قوائم الأنساب هي (النقوش) التي لم تخلّفها القبائل في باطن الأرض، بل في الذاكرات الجمعية التي راحت تتناقلها كذكريات عن ماضٍ أسطوريّ.

عند الأكديين القدماء يظهر أُدّ هذا في صورة (أدادو) الذي يرد في مسلّة حمورابي مقروناً بهذا الوصف: إله القوانين المُسيطر على أبواب فيضانات السماء والأرض. وقد ارتأى علماء السومريات أن الضمّة الظاهرة في آخر الاسم (أدّادو) هي حركة إعرابية وليست من أصل الاسم الذي يجب أن يقرأ (أَددّ) أو(أُدّ)، وعند القبائل العربية يظهر الاسم نفسه كأب لـ (عدنان)، فهل نكون مخطئين إذا افترضنا أن هذه الأسماء هي توصيف لحالة معاش الجماعات والقبائل؟ وأن استمرارها هو استطرادٌ في تقاليد ثقافية قديمة؟ وأن قوائم الأنساب تستحق أن يُرى إليها على أنها سجلات قديمة، تعرّضت للتلف والتشويهات، تماماً كما تتعرض النقوش المكتشفة إلى التلف والتشويه؟ وأن التنقيب في باطن السجلات الإخبارية التوراتية والعربية يمكن أن يعطي نتائج يصعب على علم الآثار الحصول عليها؟ تُرى لماذا كان المُضريون والنزاريون (العدنانيون) يعتقدون مثل القحطانيين، أن بني إسرائيل هم من أهل اليمن؟ في قصيدة الكميت الأسدي خاطب الشاعر العدناني (الفلاح) غريمه القحطاني (الراعي) قائلاً:

فإن يَكُ آل إسرائيل منكم
وكنتم بالأعاجمِ فاخرينا

ويعني هذا، أن العرب ـ مع الإسلام ـ كانوا يتوارثون مُعْتَقداً قديماً، صُلباً، عن طفولة بعيدة، جمعتهم في «مجتمعات الإبل» الأولى، مع جماعات أخرى، كانوا

أدّ السومري

«وقد ذكر حمورابي الإله أدّ بأنه «سيد الغزارة» المسيطر على أبواب فيضانات السماء والأرض. وهناك منحوتة في صخور معلثايا تظهر فيها أدّ برمزه وهو عبارة عن الصاعقة على هيئة شوكة».

(سفر إشعيا: ١٨/١ ـ ٤/١٩ الإصحاح ١٩).

«هوذا الرّبُّ يركب على غيم سريع».

(صموئيل: ١، ١١/٧ ـ ٣/٨ الإصحاح ٨):

«فأرعدَ الربُّ بصوتٍ عظيم في ذلك اليوم».

(هاري ساكز: عظمة بابل: ٣٩٠)

ابن سلام

«قال عمرو بن العلاء:

«ما لسانُ حِميَر وأقاصي اليمن، اليوم، بلساننا ولا عربيتهم بعربيّتنا فكيف ممّا على عهد عادٍ وثمود مع تداعيه ووَهْيه؟...».

(طبقات: ١١)

ينتسبون وإيّاها إلى شجرة نسب واحدة، قبل أن تتحلّل اللغة المشتركة وتتفسخ الروابط بفعل الهجرات والترحال وتغيّر أنماط الحياة. بهذا المعنى يصبح (عابر) جدّاً أعلى في شجرة النسب العربية ويصبح (دود ـ داود) عربياً. وإذا وضعنا (ذو ودّ) (ذُ ودّ) في سياق الأسماء والصيغ اليمنية الشائعة مثل: ذو سحر، ذو يزن، ذو خليل، ذو شلمن، ذو رعين، ذو الكلاع، ذو مهدّ، ذو ثت، ذو غلم، ذو فرنت، ذو محجة، ذو مرة، الواردة جميعاً في النقوش والإخباريات، فإن صورة البطل التوراتي، الأسطوري (دود) سوف تنتسب إلى النسيج ذاته، من الصور الأولى التي اختزنها المخيال الرعوي قبل أن تجد طريقها إلى التسجيل في السرديات التوراتية والعربية.

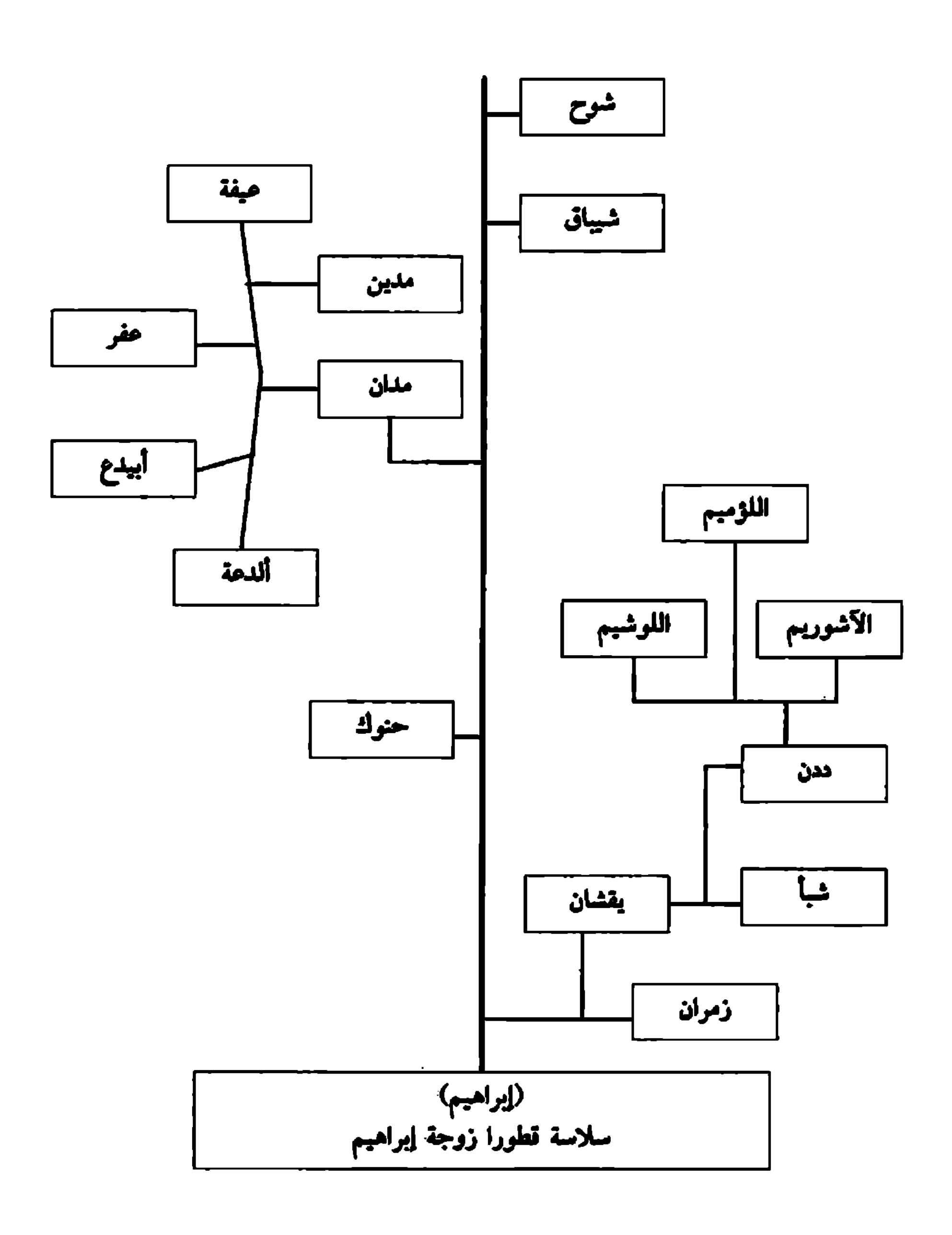
نصّ غلاسر

(ذ شولمن. ذ شعبن. ذ همدن. ذ كلعن ذ مهدم. ذ ثت. ذ يزان. ذ فرنت Glaser 467. s.108)

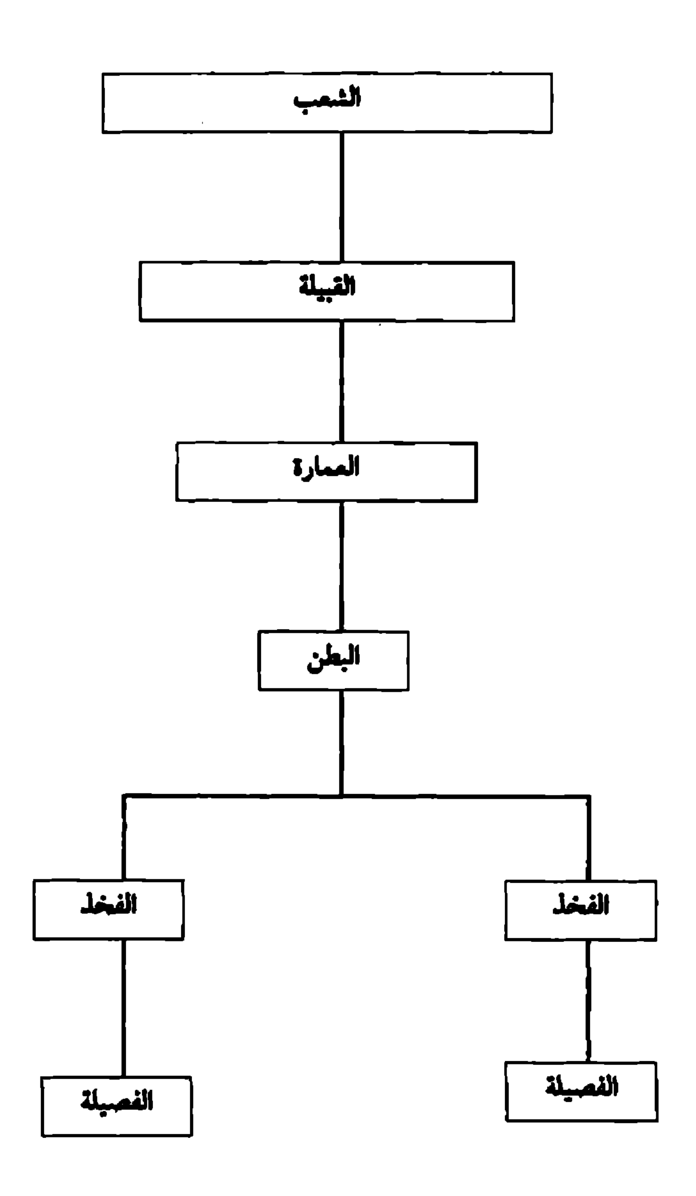
إن نقد قوائم الأنساب العربية (والإسلامية) يمهّد السبيل أمام قراءة جديدة لأساطير العرب، ويتلازم معها، لأجل فهم أعمق للروايات التي تُعرض علينا بوصفها: هي التاريخ.

ملحق

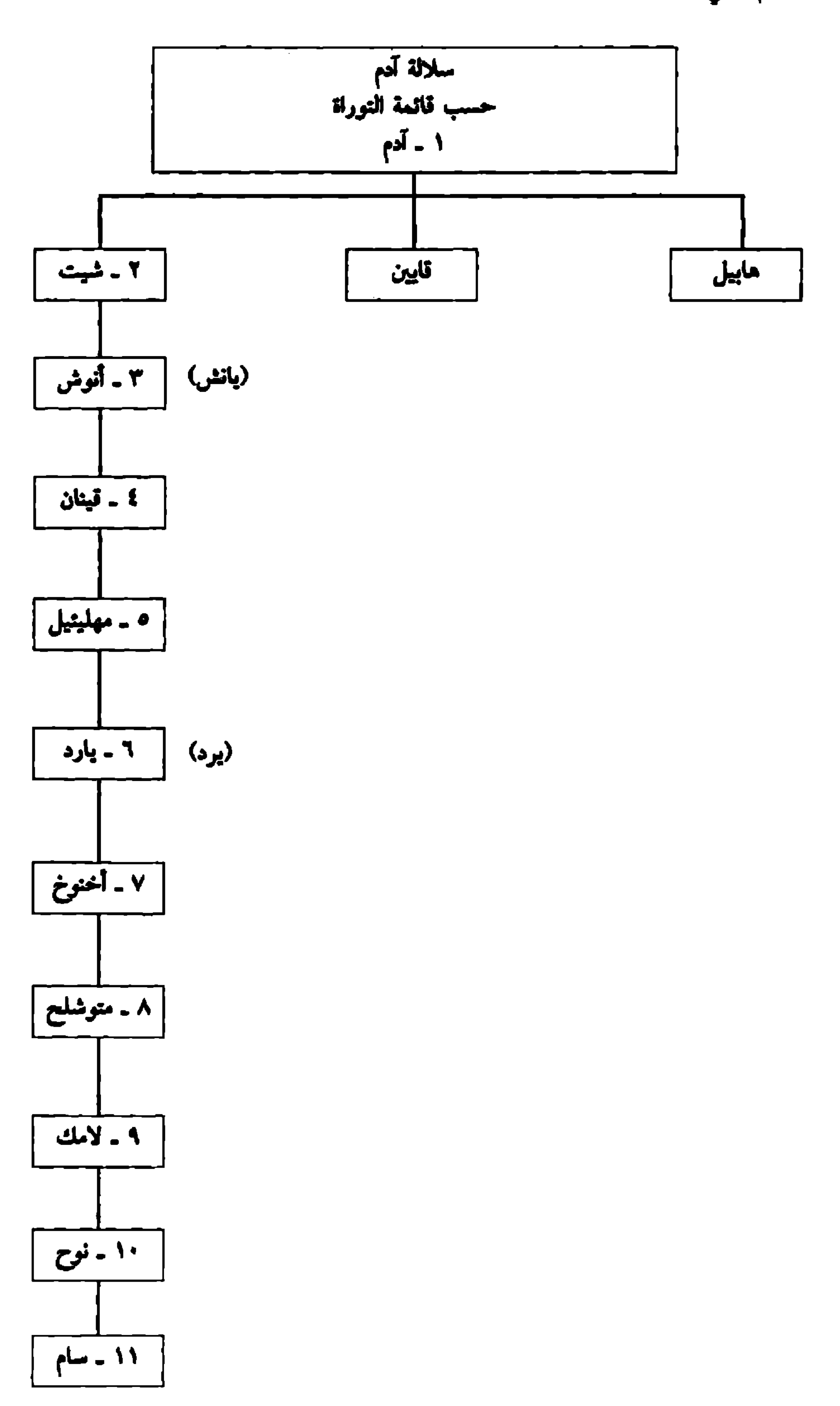
قوائم الأنساب العربية والتوراتيّة



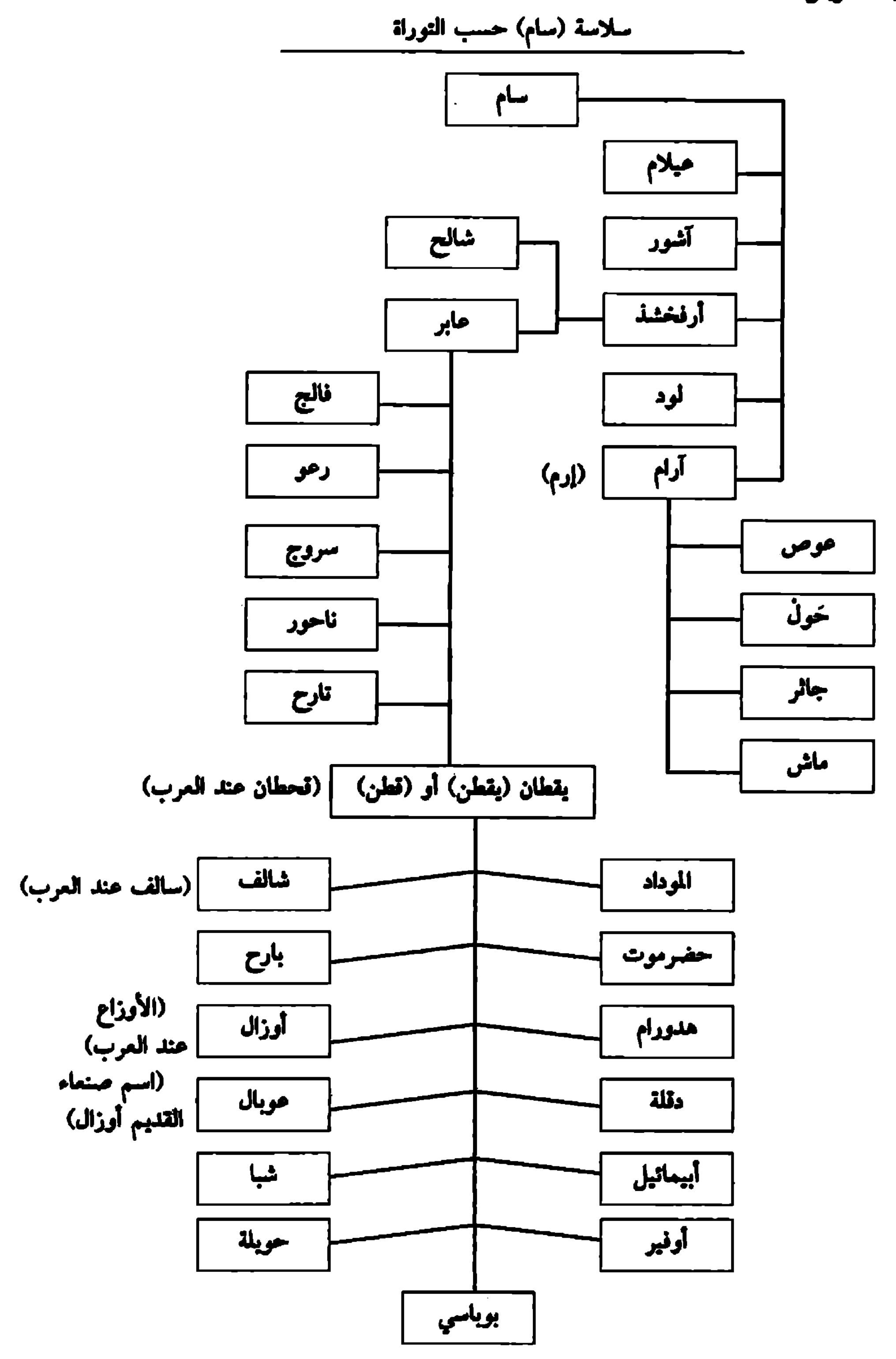
الأسباط
(شكل الشجرة)



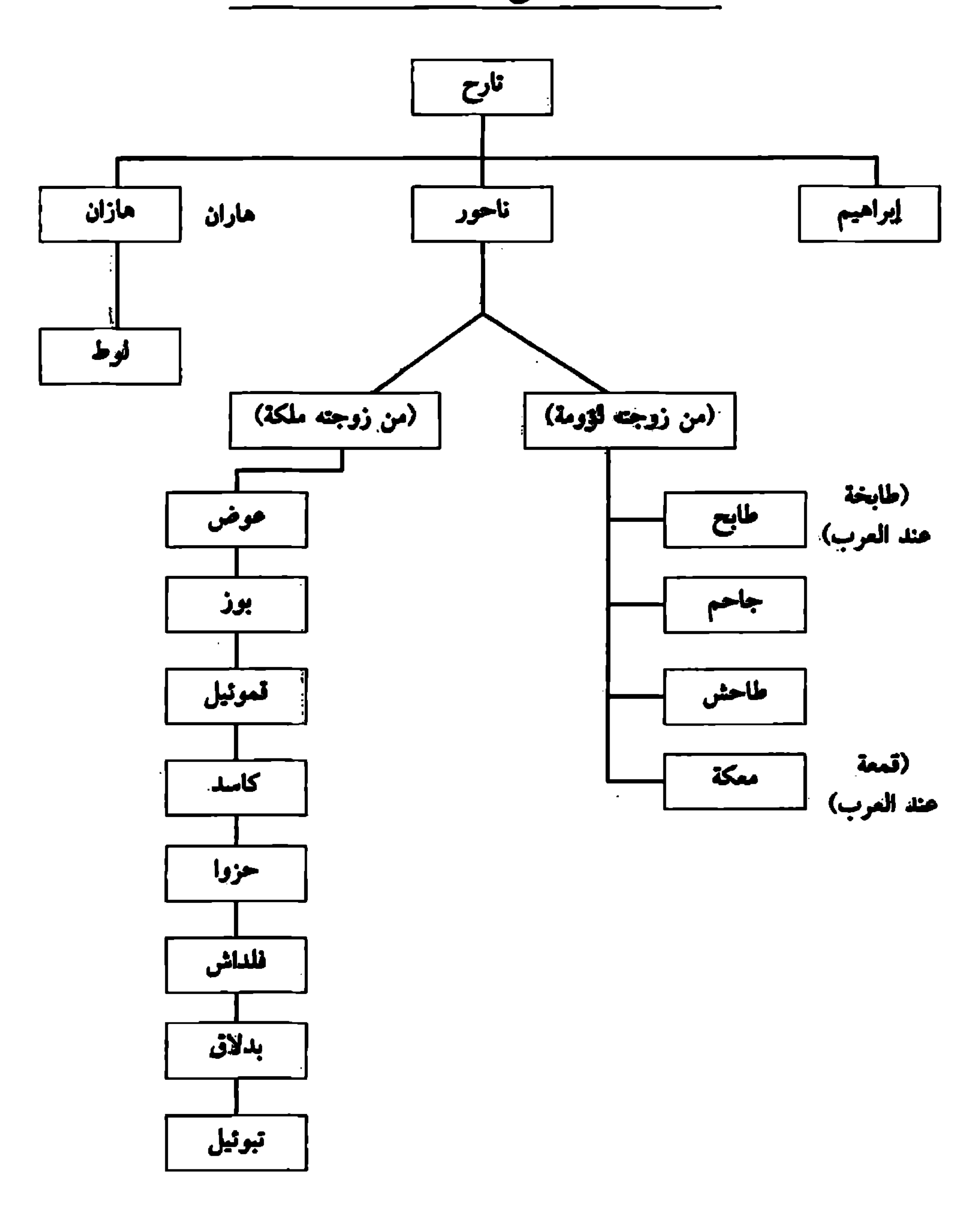
القبيلة
(شكل الإنسان)

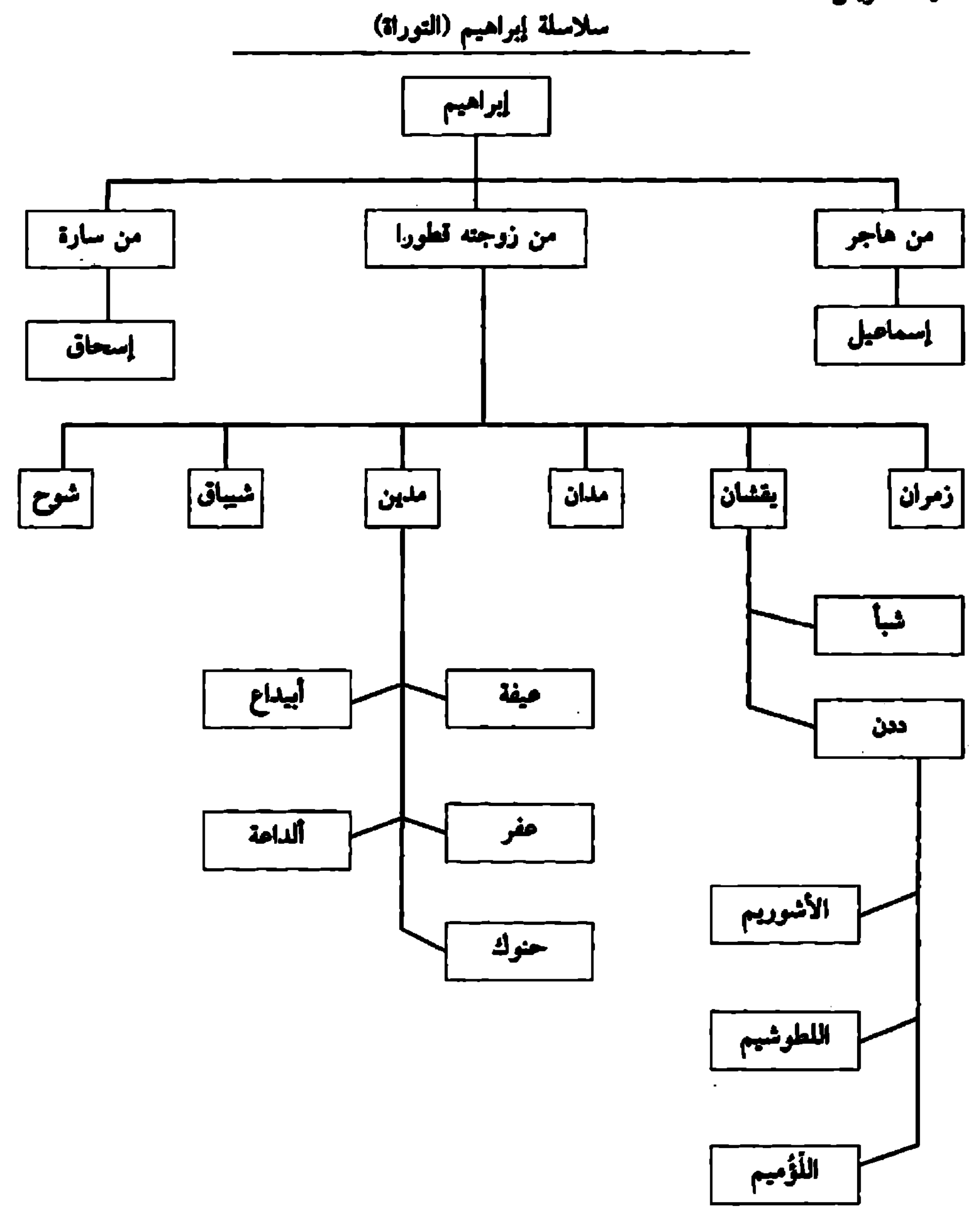

سلالة آدم
حسب قائمة التوراة
١ - آدم
هابيل
قايين
٢ - شيت
٣ - أنوش
(يانش)
٤ - قينان
٥ - مهليئيل
٦ - يارد
(يرد)
٧ - أخنوخ
٨ - متوشلح
٩ - لامك
١٠ - نوح
١١ - سام

سلاسة (سام) حسب التوراة

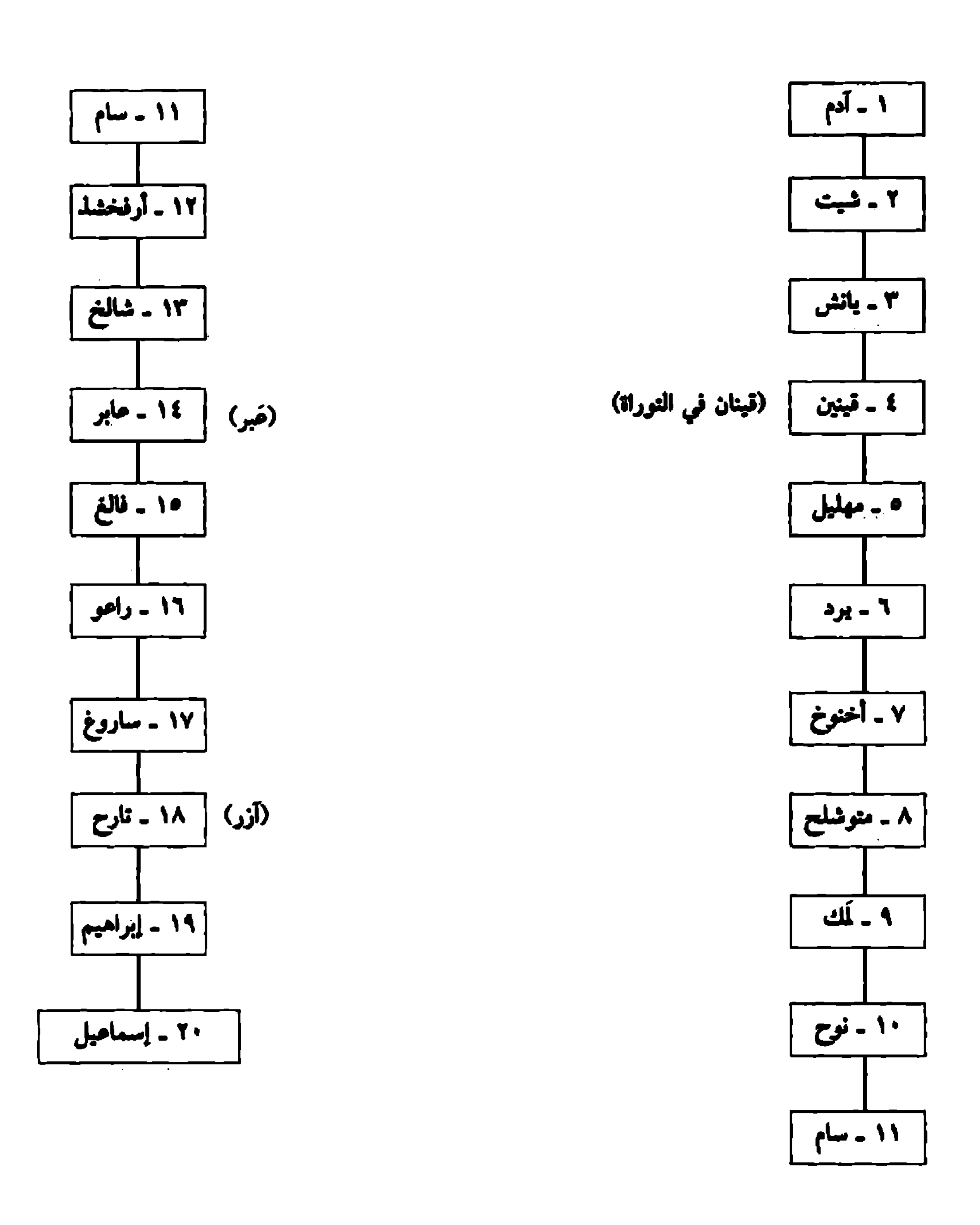


نسب تارح وسلالته (التوراة)

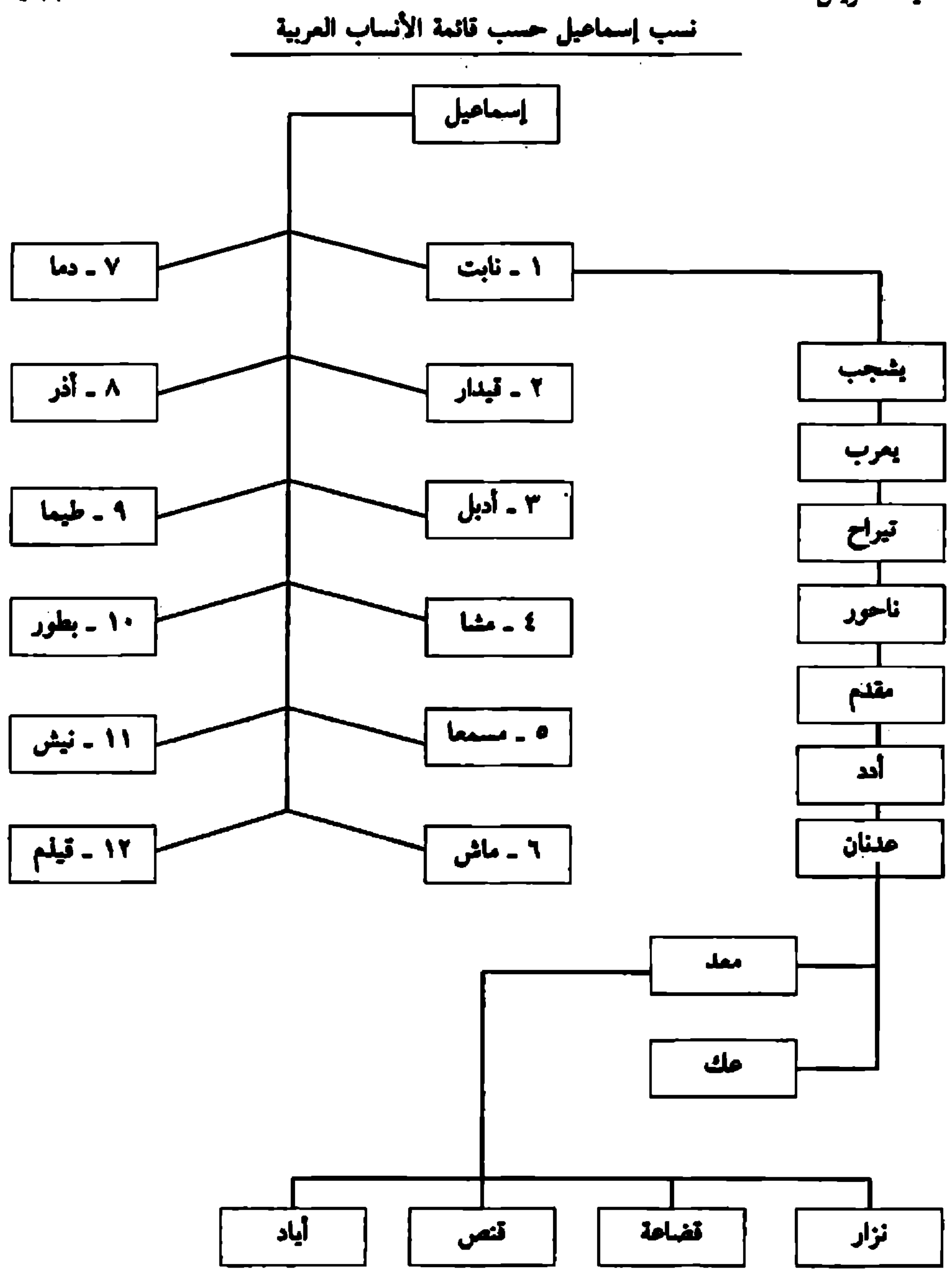



سلاسلة إبراهيم (التوراة)
إبراهيم
من هاجر
من زوجته قطورا
من سارة
إسماعيل
إسحاق
زمران
يقشان
مدان
مدين
شياق
شوح
شبأ
ددن
عيفة
أبيداع
عفر
ألداعة
حنوك
الأشوريم
اللطوشيم
اللؤميم

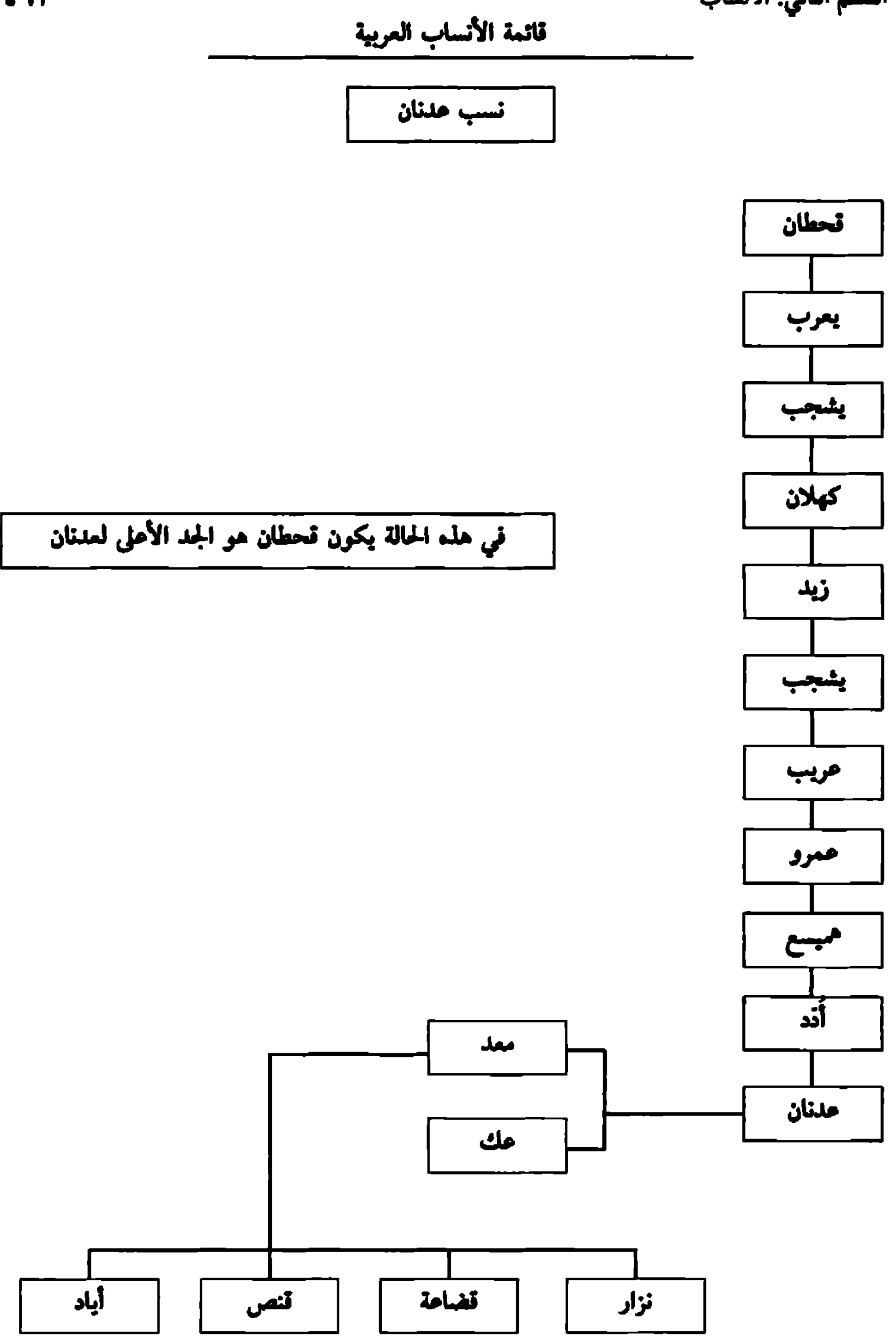
نسب إسماعيل حسب قائمة الأنساب العربية



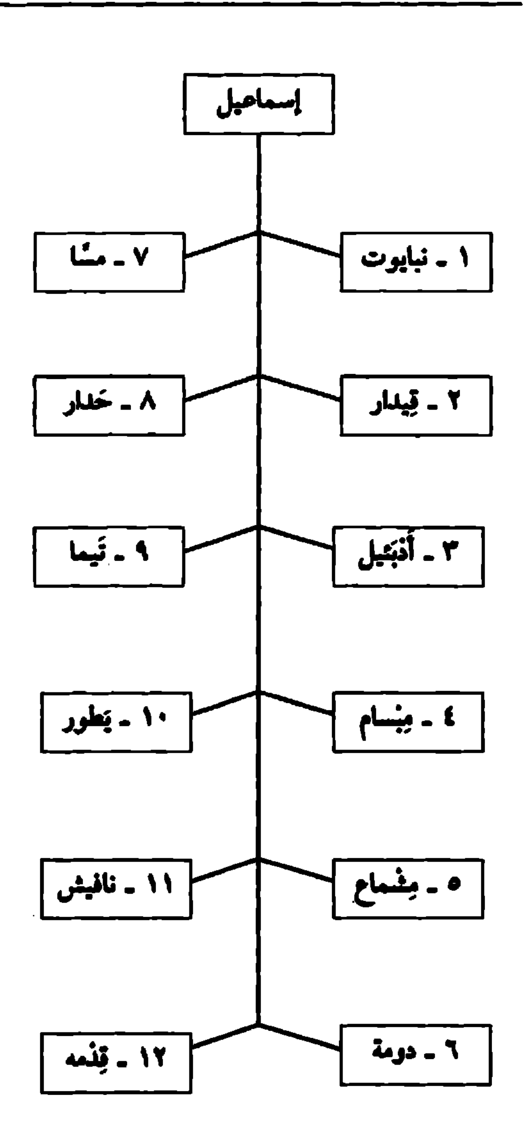
نسب إسماعيل حسب قائمة الأنساب العربية

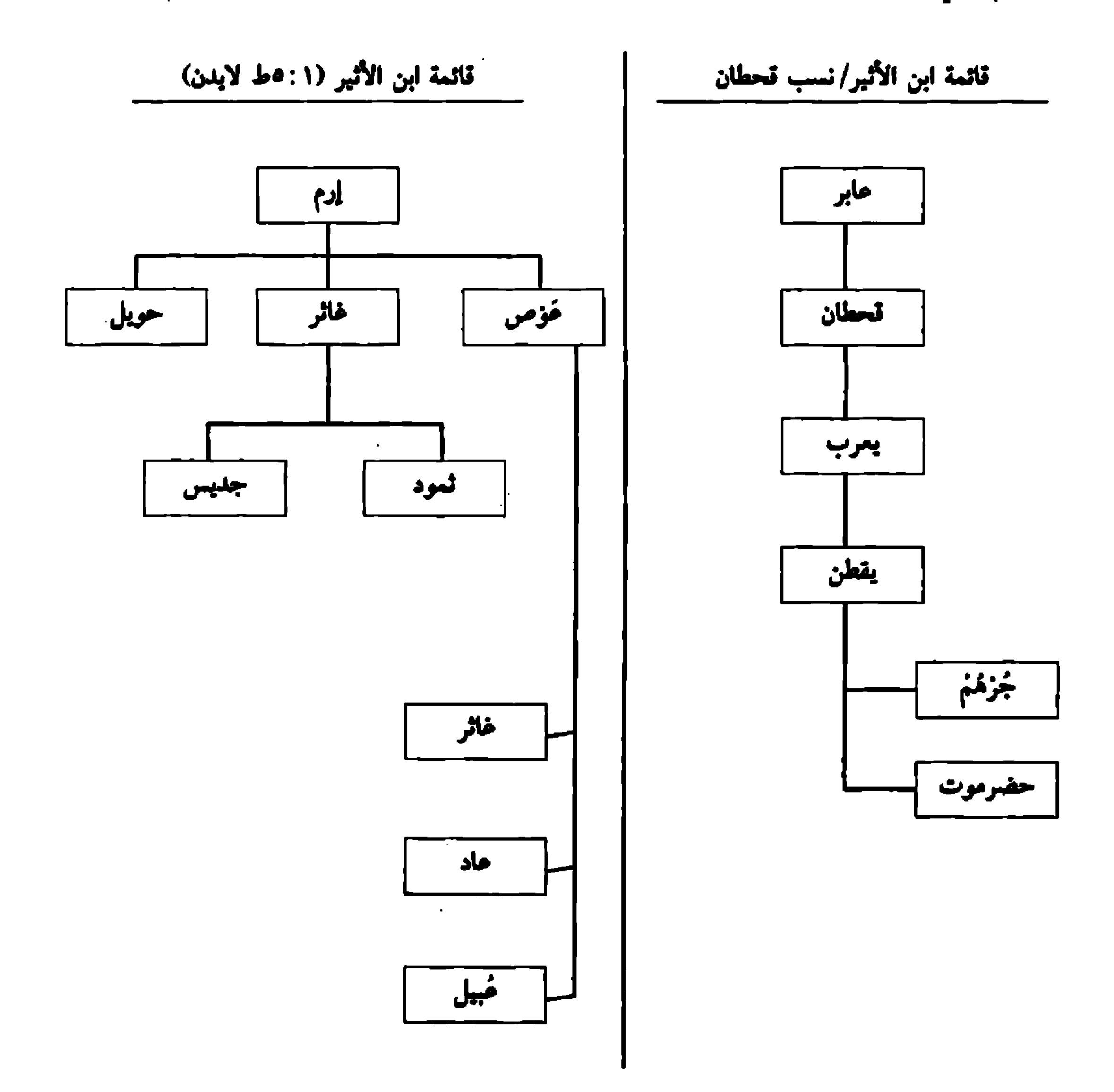


قائمة الأنساب العربية

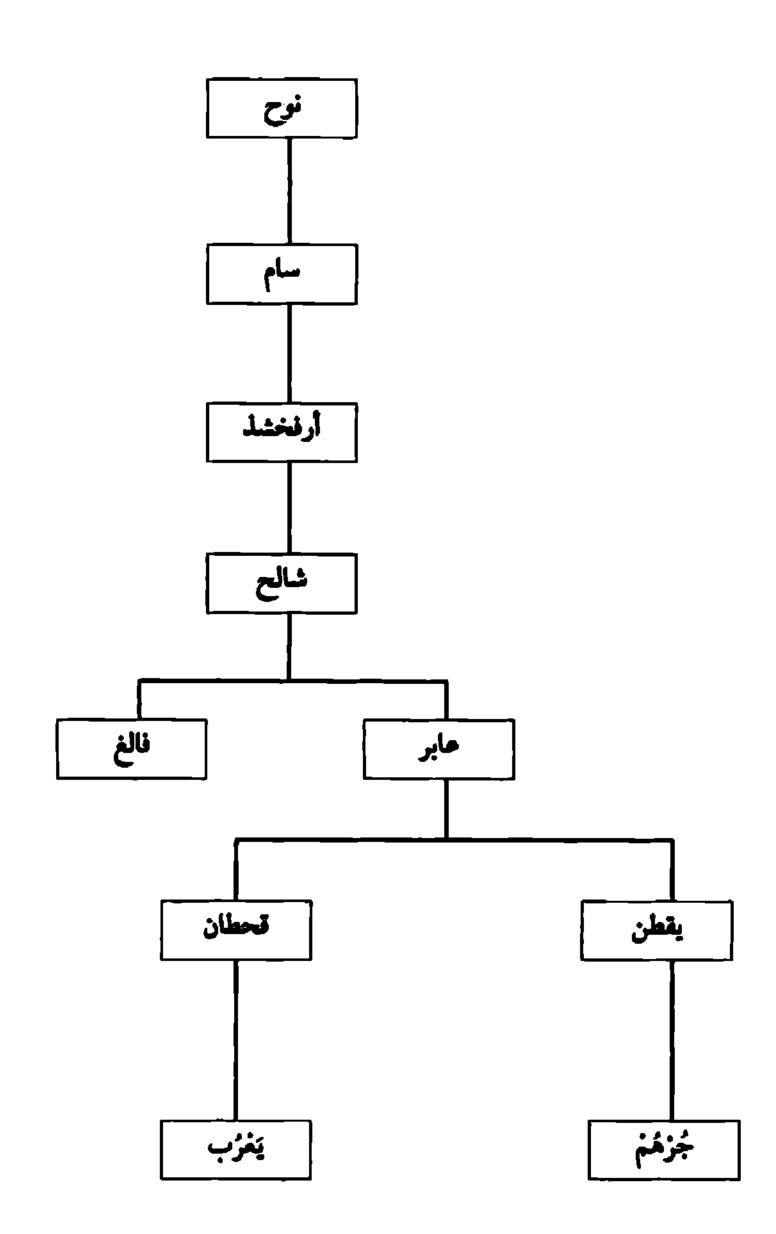


حسب قائمة التوراة



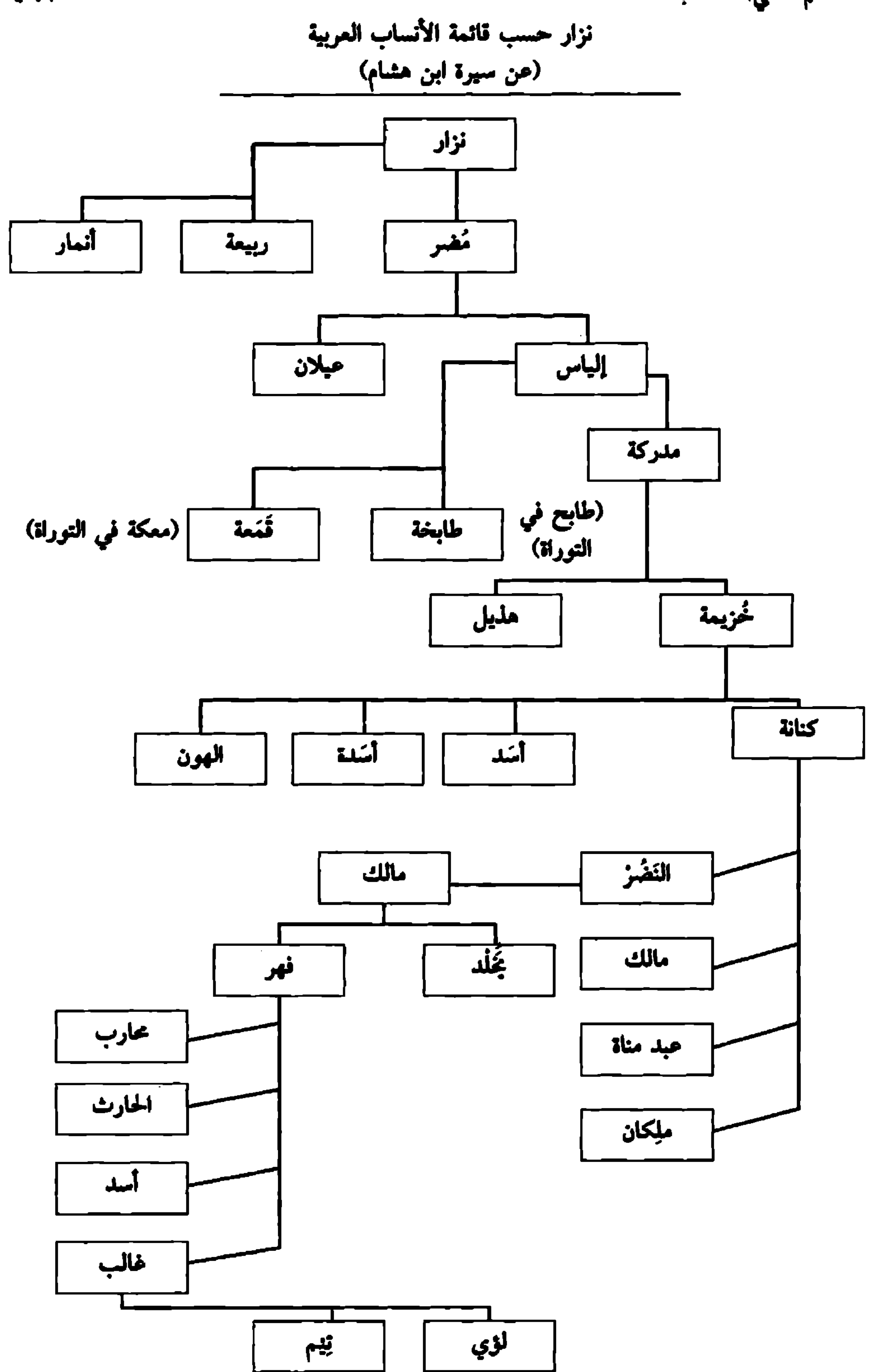

قائمة ابن الأثير/نسب قحطان
عابر
قحطان
يعرب
يقطن
جُرْهُمْ
حضرموت
قائمة ابن الأثير (١ :٥ط لايدن)
إرم
عَوْص
غاثر
حويل
ثمود
جديس
غاثر
عاد
عُبيل

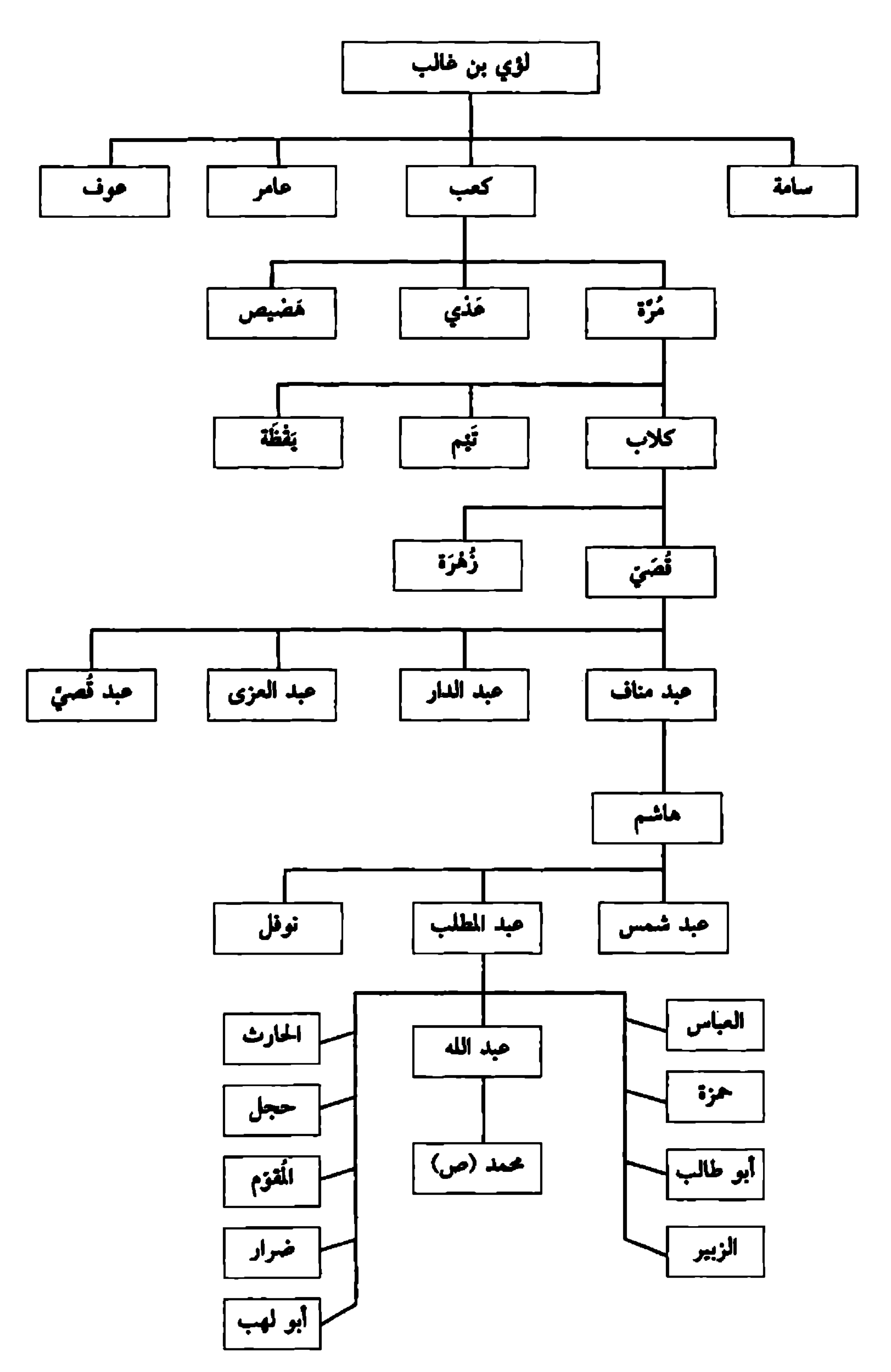
نسب قحطان حسب قوائم الأنساب القحطانية



(المسعودي: مروج الذهب: ١/٢٦)

نزار حسب قائمة الأنساب العربية
(عن سيرة ابن هشام)

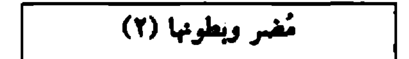



لؤي بن غالب
سامة
كعب
عامر
عوف
مُرّة
هَدي
هَصيص
كلاب
تَيْم
يَقَظَة
قُصَيّ
زُهْرَة
عبد مناف
عبد الدار
عبد العزى
عبد قُصيّ
هاشم
عبد شمس
عبد المطلب
نوفل
العباس
حمزة
أبو طالب
الزبير
عبد الله
محمد (ص)
الحارث
حجل
المُقوّم
ضرار
أبو لهب

مُضر وبطونها (١)

- قيس عيلان
  - غطفان
    - ريَث وأشجع
    - بغيض
      - عَبس
      - ذبيان
        - فزارة
      - أنمار
  - سليم وهوازن
    - بنو ذكوان
    - بهثة
    - مطرود
    - الشريد
    - قنفذ
    - ظفر
    - ثعلبة
  - عامر بن صعصعة
    - نُمير
    - ربيعة
    - هلال
    - سَواة

القلقشندي ونهاية الأرب للنويري:
معجم البلدان لياقوت ٣:٩٩٦،
وكذلك معجم قبائل العرب



- كنانـة
  - خُزيمة
    - قريش
    - بنو القين
    - غفار
    - مدلج
    - بلحاث
    - الديل بن حارث
    - بكر
      - ليث
      - ضمرة
  - هذيل
    - دهمان
    - عادية
    - طاعنة
    - خناعة
  - خزاعة

كتب صدرت للمؤلف

■ **الشيطان والعرش: رحلة النبي سليمان إلى اليمن**، رياض الريّس للكتب والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٦.

■ **كبش المحرقة: نموذج لمجتمع القوميين العرب**، رياض الريّس للكتب والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٩.

■ **إرم ذات العماد: من مكة إلى أورشليم: البحث عن الجنة**، رياض الريّس للكتب والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، كانون الثاني ٢٠٠٠.

فهرس الأعلام

أ

ب

ت

ث

ج

فهرس الأماكن